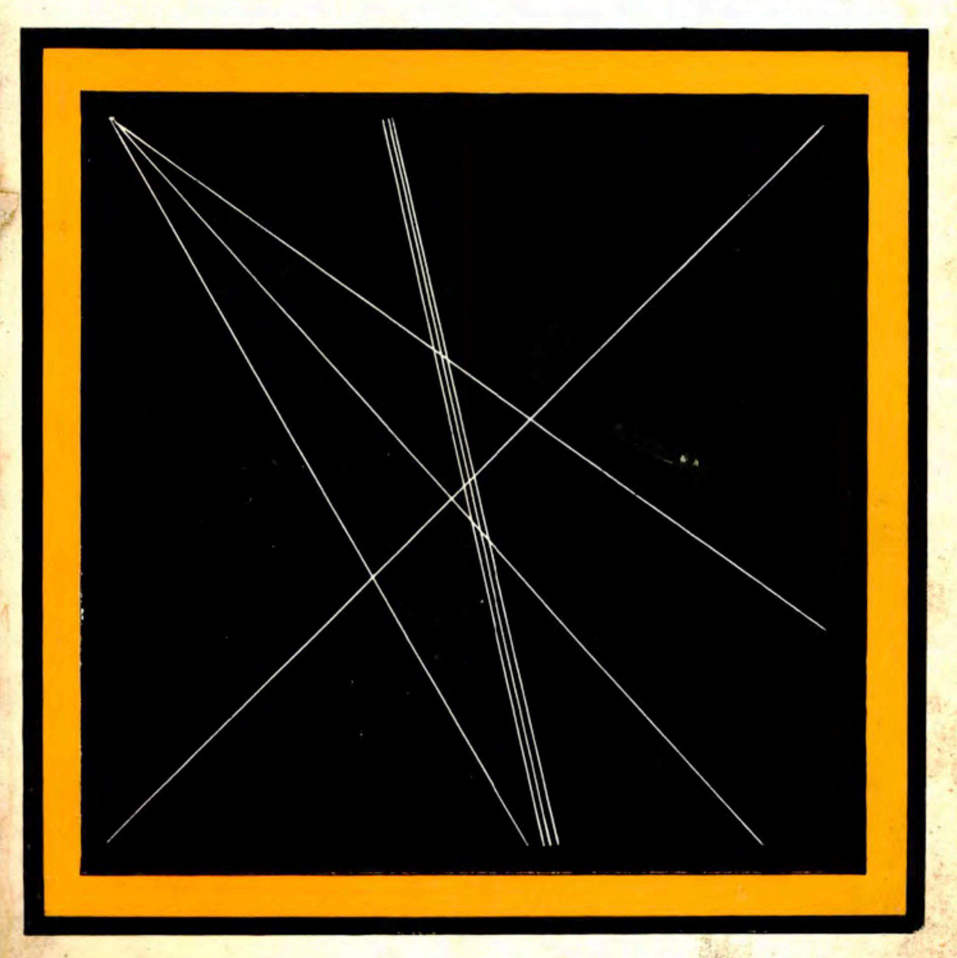
HERBERT MARCUSE

ONTOLOGIA DE HEGEL



NOVOCURSO

EDICIONES MARTINEZ ROCA, S. A.

Ontología de Hegel
y teoría de la historicidad

No me ha sido, desgraciadamente, posible una reelaboración de este libro, la cual habría hecho de la primera edición una obra nueva. En razón de la reciente demanda hago publicar esta reimpresión sin alteración alguna.

La Jolla, California
Marzo de 1968

HERBERT MARCUSE

La primera edición alemana de esta obra apareció en 1932. (*El Traductor.*)

Herbert Marcuse

Ontología de Hegel
y teoría de la historicidad

Ediciones Martínez Roca, S. A.

Traducción de Manuel Sacristán

Avda. Generalísimo, 322 bis - Barcelona-13
Depósito legal: B. 17703 - 1970 Impreso en España
Gráficas Universidad

Índice

Segunda Parte

EL CONCEPTO ONTOLÓGICO DE LA VIDA EN SU HISTORICIDAD COMO FUNDAMENTO ORIGINARIO DE LA ONTOLOGÍA HEGELIANA

Introducción

Objeto de este trabajo es el intento de abrir una vía que permita captar los caracteres básicos de la historicidad.

Historicidad es el rótulo de aquello que determina y delimita la historia en cuanto «historia» (por ejemplo, frente a «naturaleza» y «economía»). Historicidad significa el sentido de aquello que mentamos al decir de algo que es histórico, significa el sentido de ese «es»: el sentido del ser de lo histórico.

Así se hace problema en lo histórico el modo en el cual *es*. No se trata de la historia en cuanto ciencia ni en cuanto objeto de una ciencia, sino de la historia como modo del ser.

Se interroga este ser respecto de su *acaecer*, respecto de su motilidad. Esta orientación de la pregunta no es arbitraria; y queda ya indicada por la palabra «historia». Lo que es histórico *acaece* de un modo determinado. Se problematiza historia en cuanto acaecer, en cuanto motilidad; se apela a un modo de la motilidad como constitutivo del ser de lo histórico.

Esas indicaciones perfilan el concepto de la historicidad sólo en la medida suficiente para orientar de modo provisional acerca de la dirección del trabajo.

El intento de explicitar los caracteres básicos de la historicidad tiene su punto de arranque histórico-problemático en el lugar en que se encuentra hoy la investigación *filosófica* de la historicidad. Las investigaciones de *Dilthey* marcan la cima última de esas investigaciones: ellas presentan todavía

el terreno y los límites de la problemática. En ellas, pues, hay que recoger la pregunta por la historicidad.

Pero la discusión de la teoría de la historicidad elaborada por Dilthey tropieza muy pronto con dificultades básicas: tropieza con presupuestos decisivos que en su obra no se expresan explícitamente. El concepto ontológico de la «*Vida*» como centro de la problemática, el acaecer de esa vida como unidad del yo y el mundo («naturaleza» y «espíritu») y la consiguiente cuestión del sentido de ser de esa unidad, la vida histórica como el ser que «realiza» todo ente, la determinación de esa vida como «espíritu» y la de su mundo como «mundo espiritual»: todos esos son problemas que *conducen más allá* del marco de una mera «disciplina» filosófica (como la filosofía de la historia) y de las ciencias del espíritu, para desembocar en una determinada *fundamentación* de la filosofía. Dilthey mismo ha dicho que para él el «hecho básico» de la «vida» «es el punto de partida no sólo de las ciencias del espíritu, sino también de la *filosofía*» (VII 131: cursiva mía). Eso significa que tiene que estar ya *presupuesto* un determinado sentido del ser en general, así como un orden y una sistemática orientadas según ese sentido del ser, para que la historicidad se haga problema de este modo, para que la *vida* histórica se sitúe en el *centro* del ente y para que se atribuya a ese centro el ser del «*espíritu*».

Lo obtenido siguiendo esos «presupuestos» no se puede formular por el momento más que como tesis: la *ontología hegeliana*[1] es suelo y fundamento de la teoría de la historicidad elaborada por Dilthey y, por lo tanto, suelo y fundamento de la tradición dentro de la cual se mueve hoy la interrogación filosófica sobre la historicidad. La obtención de los caracteres básicos del ser histórico, que en la obra de Dilthey se encuentra sólo incoativamente —aunque de modo decisivo—, tiene que pasar por el descubrimiento de ese suelo, por la discusión de la ontología hegeliana. El concepto ontológico de la vida, el concepto del acaecer y el concepto del espíritu son como los puentes que llevan de Dilthey hacia atrás. La concepción del sentido del ser de la vida humana como historicidad y su determinación como «espíritu» han nacido en la interna conexión de una fundamentación de la filosofía que conquista el sentido del ser en la orientación por

[1] Entendemos por "ontología" hegeliana el planteamiento hegeliano del sentido del ser en general y el despliegue y la interpretación sistemáticos de ese sentido del ser en los varios modos del ser.

la «idea de la vida» y pone el acaecer del ser en general como motilidad «viva», como un acaecer, mero modo destacado del cual es la motilidad de la vida humana. El concepto de ser desarrollado por *Hegel* ha suministrado de nuevo la posibilidad de desplegar el acaecer histórico en su originariedad propia,* y ha decidido también acerca del modo de ese despliegue.

El presente trabajo intenta, en consecuencia, exponer la ontología hegeliana en su originaria orientación por el concepto ontológico de la vida y de su historicidad.

Para aclarar las conexiones recién esbozadas era necesario arriesgar una nueva interpretación de la «*Lógica*» de Hegel. Pues la interpretación tradicional de Hegel, incoada ya en la vieja escuela hegeliana,[2] ha buscado primariamente la fundamentación de la historicidad en las lecciones hegelianas de filosofía de la historia (que dan ya una transformación alejada y estática de los descubrimientos conseguidos en

* *eigentliche Ursprünglichkeit.* Traduzco "*eigentlich*" por "propio", reservado "auténtico" para "*echt*", según un criterio que he usado sistemáticamente para la traducción de Heidegger, cuyo lenguaje filosófico utiliza el autor. (*N. del T.*)

[2] Entre los primeros intérpretes de Hegel, el que más mantiene la originaria problemática ontológica es *J. E. Erdmann* (particularmente en su "Grundriss der Logik und Metaphysik", 1841). — Trendelenburg reconoce la importancia central del *movimiento*, cuyo análisis antepone al tratamiento de las varias categorías de la lógica ("Logische Untersuchungen", 2.ª ed. 1862, I, págs. 141 ss.). El movimiento es para él la "actividad de la mediación, común al pensamiento y al ser" (I, 140), la "acción" que "como originaria, atraviesa del mismo modo todo pensamiento y todo ser (152). Pero Trendelenburg no da ninguna determinación principal del movimiento como carácter del ser, ni puede darla, porque no concibe el movimiento sino como algo "perteneciente" al pensamiento y al ser, "vinculado" al pensamiento y al ser, como simple "hecho". Trendelenburg cree que es imposible una definición suficiente del movimiento, porque el movimiento "es en sí simple": "por eso sólo es posible contemplarlo y mostrarlo, no determinarlo ni explicarlo" (150). Precisamente la "Lógica" de Hegel es una refutación decisiva de esa afirmación.

La interpretación *moderna* de Hegel se aduce en las varias secciones en la medida en que interesa para la problemática tomada aquí como tarea. Limitémosnos por ahora a citar el libro de *Ernst Manheim* "Zur Logik des konkreten Begriffs" (1930), el cual no ha conseguido, en nuestra opinión, la atención que merecía. Manheim intenta recoger en el concepto de "concepto" el comportamiento concreto del hombre que conceptúa, y desplegar las categorías de la lógica como modos del comportamiento conceptuador. "El pensamiento es un modo del ser en sentido verbal y, por lo tanto, del comportamiento." "El concepto es el comportamiento respecto de un objeto, elevado a representación, a consciencia, etc., de un modo adecuado o inadecuado" (3). Pero la "lógica concreta" que así se intenta construir yerra su meta porque presupone (sin que Manheim las discuta) las categorías de la lógica hegeliana, aunque con significación y en sucesión alteradas, y porque introduce problemas de la lógica tradicional, particularmente de la doctrina del juicio, que es ya imposible fundir con la dimensión, de muy otro fundamento, en la cual Manheim se propone situar la lógica.

la «Fenomenología» y en la «Lógica») y no se ha atrevido, en mi opinión, a desplegar la «Lógica» hegeliana a partir del centro del concepto de ser nuevamente logrado, a partir de la radicación de la lógica en una fundamentación más originaria, orientada por el concepto ontológico de la «vida» y de su historicidad (con esa conducta la interpretación seguía, por lo demás, una tendencia del mismo Hegel tardío a transformar su posición originaria).

Pero una interpretación que pretenda restaurar la conexión antes indicada ha de contar con presupuestos muy determinados, de acuerdo con la diferente situación histórico-problemática desde la cual se emprende la interpretación. Tiene que explicitar todo aquello que para Hegel (de acuerdo con la situación originaria de su filosofía, muy diferente de la nuestra) era todavía realidad viva y por eso mismo ha quedado implícito. Tiene además que disponer el objeto de acuerdo con su propia intención y con su propio planteamiento, y ya esto significa también una «alteración». No está en la intención ni en el planteamiento de este trabajo una interpretación omnilateral y completa de la lógica hegeliana, sino que se trata sólo de seguir el curso de una tendencia básica muy determinada (y respecto de la cual han tenido que posponerse otras tendencias de la obra): el despliegue del concepto del ser y del acaecer conceptuado mediante él.

El curso de la investigación es como sigue:

Partiendo de la situación originaria histórico-problemática de la filosofía hegeliana, de su situación en la historia de los problemas, se estudia cómo Hegel elabora un nuevo concepto de ser en su discusión de Kant. El sentido básico del ser, que determina el arranque del concepto de ser, es la *unidad* originaria de las contraposiciones de «subjetividad» y «objetividad» (ser-para-sí, consciencia, y ser-en-sí, ser-objetivo). Al captar Hegel esa unidad como unidad *unificante* y como acaecer del ente mismo, descubre la *motilidad* como carácter básico del ser. Sobre este fundamento se desarrollan entonces las múltiples regiones del ente como múltiples modos de la motilidad (de la unidad unificante). Cada región se constituye en una motilidad sumamente propia, y Hegel interpreta ese acaecer como fundamentación ontológica de las categorías de la lógica tradicional. De este modo proyecta Hegel, por así decirlo, la *historia del ente* como el acaecer en el cual es todo ente en general.

Pero este mismo desarrollo se orienta por su parte hacia

una determinada idea rectora, hacia la idea de la motilidad más propia, la que consuma finalmente en la verdad el sentido del ser, la motilidad que es verdaderamente unidad unificante y en la cual, por lo tanto, se cumple la historia del ente. El ser conceptuante, el «*concepto*», se explicita como tal motilidad y, por lo tanto, como el ser más propio.

Hegel muestra entonces que sólo con el ser de la «*vida*» se cumple la historia del ente con plenitud suficiente para que el ente en cuanto ente sea real en su verdad. La vida es la figura «primera», «inmediata» de la «idea», del «concepto» «realizado», real en su «libertad» y en su «verdad». La vida existe como tal unidad de «subjetividad» y «objetividad», de tal modo que para ella esa unidad es real como «fundamento y esencia» del ente. Sólo en esa medida puede representar la idea de la vida la unidad verdaderamente unificante en el acaecer libremente conceptuante, y sólo así se pueden desarrollar, partiendo de la vida, las ideas del «conocimiento» y del «saber absoluto» como figuras supremas de la «idea».*

En el despliegue de la «idea de la vida» en la «Lógica» se manifiesta entonces una notable escisión. Las determinaciones dadas del ser de la vida se refieren por su sentido al acaecer de la vida en su *historicidad;* pero, sin embargo, en la «Lógica» parecen levantadas todas las categorías de la historicidad.** La vida supera, por así decirlo, su propia historicidad en el ascenso a la figura esencialmente ahistórica del «saber absoluto»: llega más *allá* de su propia historia. La escisión que así se anuncia es resultado de una transformación decisiva de la fundamentación ontológica, la cual está ya consumada en la «Lógica», pero se mantiene en sus consecuencias a través de todo el sistema de la filosofía hegeliana. Por eso en este punto la interpretación se reconduce a los estadios previos de la fundamentación que se caracterizan por las «Theologische Jugendschriften» [Escritos teoló-

* Por "figura" se traduce "*Gestalt*", como término técnico hegeliano, con objeto de dejar "forma" sin adscribir a Hegel. — Anteriormente, en este mismo párrafo, "realizado" traduce "realisierten". Pero en esta exposición de Hegel, como en otros usos más derivados de Heidegger, Marcuse utiliza profundamente la posibilidad adicional que le ofrecen los términos germánicos correspondientes (*verwircklichen, Wirklichkeit*). No es posible una distinción sistemática en la traducción. Cuando sea necesario, se anotará el paso. (*N. del T.*)

** "Levantar" traduce "*aufheben*" como término técnico hegeliano. Marcuse utiliza mucho "*überwinden*", lo que da una razón más (aparte de otras muchas) para no traducir "*aufheben*" por "superar", como casi es inevitable cuando se quiere un texto castellano que parezca no-técnico. (*N. del T.*)

gicos juveniles] y por la «Fenomenología del Espíritu», y cuyo resultado se conserva en el concepto de vida de la «Lógica». Una interpretación de las secciones decisivas de esas obras intenta mostrar que el fundamento ontológico estaba originariamente orientado por el pleno *concepto ontológico de la vida,* el cual había recogido en sí la discusión de la historicidad como carácter ontológico de la vida. Precisamente en su historicidad se había concebido la vida como la «sustancia omnipresente» y el «centro universal» («Medium») del ente, a partir de la cual se descubrían y se determinaban las regiones del ente en su relación con la vida.

Mas con ello se había liberado el terreno para una nueva visión de los problemas que yacen en la historicidad de la vida. El punto de partida dominante desde Descartes y no superado, según Hegel, tampoco por Kant, el punto de partida de una duplicidad originaria de subjetividad y objetividad, con la correlativa preeminencia de la subjetividad, había llevado a desconocer completamente la historicidad como modo de ser de la subjetividad, o a determinarla en *contraposición* con el modo de ser de la objetividad. Al descubrir la unidad originaria de ambos modos de ser y mostrar su realización en el ser de la vida, Hegel ofreció la posibilidad de desarrollar la historicidad de la vida *junto con* la historicidad del ente realizado por la vida (el «mundo»).

Las obras de Hegel se citan según la vieja edición, «Werke», Berlín, 1832 ss., sin indicar el volumen de la edición completa (la paginación de esta edición se encuentra también en la edición conmemorativa de Glockner, Stuttgart 1930).

La Lógica, la Lógica de Jena, los primeros escritos impresos y la Filosofía de la Historia se citan por la edición de Lasson (Leipzig, Meiner); la *primera* edición de la Lógica se cita por la impresión original; la Enciclopedia de Heidelberg (1817) se cita por la edición conmemorativa de Glockner (y, para diferenciarla de la gran Enciclopedia, en ésta se indica también el volumen).*

Todo lo que este trabajo pueda contribuir al despliegue y la clarificación de los problemas se debe al trabajo filosófico de Martín *Heidegger.* Quede esto dicho al principio, en vez de repetido en cada lugar particular.

* Se mantienen los procedimientos de cita del autor, incluso las características tipográficas. (*N. del T.*)

primera parte

Interpretación de la lógica hegeliana desde el punto de vista de su problemática ontológica: El ser como motilidad

1

La situación originaria histórico-problemática en las primeras obras impresas de Hegel

Partimos del escrito en el cual Hegel mismo ha expuesto por vez primera la situación originaria de su filosofía: la «Diferencia entre los sistemas de filosofía fichteano y schellingiano» (1801).

«La necesidad de filosofía surge cuando desaparece de la vida de los hombres la fuerza de la unificación, y los contrarios pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía» (Erste Druckschriften pág. 14). La filosofía, en cuanto algo de lo que necesita la vida humana, en cuanto necesidad de la vida humana, tiene una determinada situación histórica, única en la cual puede «surgir»: la situación de «escisión».*

«*Escisión* es la fuente de la necesidad de filosofía y, en cuanto cultura de la época, el lado no libre, el lado dado de la figura. En la cultura aquello que es manifestación de lo absoluto se ha aislado de lo absoluto y se ha fijado como independiente. Pero al mismo tiempo la manifestación no puede negar su origen y tiene que orientarse a construir como un todo la multiplicidad de sus limitaciones» (12).

Preguntamos ante todo: ¿qué significa escisión como situación, y qué es lo que se ha escindido?

* "Escisión" traduce "*Entzweiung*", "Contraposición" traduce "*Gegensatz*" cuando lo mentado es la relación. "*Gegensatz*" se traduce por "contrario" cuando significa un extremo. "*Widerspruch*" se traducirá por "contradicción". (*N. del T.*)

Hegel determina la escisión mediante los pares de contrarios espíritu y materia, alma y cuerpo, fe y entendimiento, libertad y necesidad (13), ser y no-ser, concepto y ser, finitud e infinitud (16). Esos contrarios se concretan luego para la situación histórica dada: en el «proceso de la cultura» «han pasado a la forma de las contraposiciones de razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza; para el concepto general a las formas de la subjetividad absoluta y la objetividad absoluta» (13).

En la situación de escisión la vida humana se mueve en un mundo de contraposiciones y limitaciones rígidas; tiene su mundo como ámbito de determinaciones unívocas y aisladas, en el cual cada Uno está limitado y asegurado frente a todo Otro. Es un mundo de aplacamiento total en el cual el «entendimiento» —que para Hegel es en este caso el entendimiento común— dirige sin discusión: él produce la «indiferencia de la seguridad», la «consolidación» universal, la afirmación en «los puntos de vista correctos» «con los que el hombre se ayuda razonablemente por la vida», «de los cuales parte y a los cuales vuelve» (21 s.). El entendimiento toma cada ente que encuentra como estático, firme, limitado, unívocamente determinado, individual, positivo, y se contenta con descubrir las relaciones entre esos entes, fijarlas con la misma univocidad, completar las limitaciones y proceder a nuevas divisiones y contraposiciones: «perdido en las partes, el entendimiento se ve arrastrado a su infinito desarrollo de multiplicidad, y, mientras intenta ensancharse hasta ser un absoluto, pero sin conseguir más que reproducirse sin fin, es irrisión de sí mismo» (13).

Cada ente se encuentra por de pronto en determinación clara y unívoca ante nosotros, como punto firme, por así decirlo, en y bajo la multiplicidad del mundo, en delimitación segura, como «momento limitado del presente», aquí y ahora (33). Y no menos firmes e inequívocas aparecen las relaciones entre los entes individuales: este ente es eso, y *no* es aquello ni lo otro, es lo positivo determinado de este y este modo, y excluye lo que no es en cada caso, como lo negativo, por sí mismo. Pero si se mira más profundamente, ese mundo de la fijeza y la univocidad se tambalea. Cada ente es un algo positivo, esto es, «puesto»; en la medida en que es puesto como tal y cual ente, se pone también al mismo tiempo un ámbito de ente que él *no* es, y de tal modo que eso «que él no es», lo negativo, pertenece al ser de lo

positivo mismo, es *su* negativo, y hasta es lo que le hace posible como tal y cual ente, como lo positivo en general. (La silla es en cuanto silla lo que es sólo cuando hay una mesa que ella no es, o, por utilizar un ejemplo del mismo Hegel: el prado es prado sólo en su «contraposición» al bosque, al terreno edificado, etc.). «Cada ser[3] es, por ser puesto, un ser contrapuesto, condicionado y condicionante» (17), en su ser-así remite a más allá de sí mismo, es algo no autónomo, necesita «complementación». El entendimiento común «complementa esas limitaciones por él puestas poniendo también como condiciones las limitaciones contrapuestas: éstas necesitan la misma complementación, y su tarea se hace así infinita» (17 s.). Y del mismo modo que en la dimensión superficial, en la copresencia del espacio, la positividad determinada del ente se levanta sobre una infinita negatividad indeterminada, así también ocurre en la dimensión profunda, en la sucesión del tiempo: todo «ser» es ser devenido y devenir respecto de otro «ser»; también por su origen se vincula con una multiplicidad infinita de ente otro, y pasa, originándola él mismo, a una nueva multiplicidad infinita. «Cada ser producido por el entendimiento es algo determinado, y lo determinado tiene ante sí y tras sí algo indeterminado, y la multiplicidad del ser yace entre dos noches, sin sostén; descansa en la nada, pues lo indeterminado no es nada para el entendimiento y termina en la nada» (18). De este modo el «mundo objetivo» del entendimiento halla «la ruina en la riqueza infinita» (ibid.).

¿Qué es esa riqueza infinita en la que sucumbe el mundo aplacado y consolidado del entendimiento, el mundo de la escisión fijada? Para el entendimiento, desde luego, no es «sino» la nada: «desde el punto de vista de la escisión, la síntesis absoluta es un más allá, lo indeterminado e informe contrapuesto a sus determinaciones. Lo absoluto es la noche y la luz más joven, y la diferencia entre ambas, así como la separación de la luz respecto de la noche es una diferencia absoluta —la nada es lo primero de lo que ha surgido todo ser, toda multiplicidad de lo finito» (16).

[3] "Ser" significa en la obra de Hegel siempre el ente en cuanto ente determinado, como estante * aquí y ahora (irá siempre entre comillas en lo que sigue), o sea, precisamente *no* el ente *en cuanto ente* (ὂν ᾗ ὄν). Hasta más adelante no se podrá intentar la clarificación de este concepto y de lo que para Hegel constituye el ente en cuanto ente.

* "estante" traduce "*da-seindes*", adjetivo procedente del término heidesferiano "*Oasein*", que se traducirá por "*estar*". (*N. del T.*)

El concepto de lo «absoluto» ha de quedar aquí todavía en la indeterminación en que se encuentra por de pronto para Hegel mismo. Lo absoluto no se puede captar provisionalmente sino en un contramovimiento respecto del *ente* esencialmente «relativo», referido al entendimiento y a sus actos de posición, «determinado» en cada caso: como la *negación* de ese ente: es esencialmente «absoluto negativo» (17). Lo absoluto no es en modo alguno nada entitativo, ni región alguna del ente: precisamente por eso es para el mero entendimiento lo «indeterminado e informe» como tal: la «noche», la «nada». Pero no una noche vacía, ni una nada vacía: de él ha surgido «todo ser determinado, toda la multiplicidad de lo finito».* Lo absoluto es la unidad y totalidad del *Ser* que abarca a cada ente singular, partiendo de la cual puede por fin ser determinado cada ente como tal o cual algo determinado, y en la cual se mantienen todas las posiciones y contraposiciones. Esta unidad y totalidad del ser, subyacente a toda la relatividad del ente, es lo exento de toda retroreferencialidad, es lo «absoluto», pues es suelo y fundamento de toda relación, suelo en el que se mueven ya siempre todas las posiciones y contraposiciones, del que surgen y al que reconducen.

Pero esa proposición, que enuncia la noche y la nada en cuanto verdad del mundo ya comprensible, pone al mismo tiempo esa nada y esa noche en el comienzo de la *filosofía*. Ésta tiene que haber atravesado ya la ruina del mundo comprensible para poder ver siquiera su tarea; frente al mundo «justo», el mundo de la filosofía es el «invertido», la intranquilización total frente al total aplacamiento.

La tarea de la filosofía se determina anticipativamente como el «restablecimiento de la totalidad» del mundo escindido (16), como «construcción de lo absoluto» (17). Hemos visto que el mundo de la escisión, de las contraposiciones y las limitaciones consolidadas, sucumbe desde sí mismo. Y lo que queda no es nada: el ente no desaparece, sino que vuelve a su «origen», revela su origen precisamente al sucumbir. La escisión es «manifestación»; en ella misma se manifiesta algo, aparece algo: «la manifestación no puede negar su origen» (12). Como tal origen apareció por de pronto la nada, la «noche de la totalidad», y precisamente como origen apareció en cuanto fuente, como «actividad

* La diferencia entre las dos citas del paso de Hegel se debe al autor. (*N. del T.*)

infinita del devenir y producir», como «vitalidad suprema» (14).

Con eso ha cobrado una primera determinación *aquello* que se esconde. «La escisión necesaria es un factor de la vida, la cual se forma siempre contraponiéndose» (14). Lo escindido es escisión de algo que se escinde, de un Uno originario en cuya unidad y totalidad se mantiene. Esa unidad y totalidad es originaria, es «Origen»: es ella la que hace surgir de sí misma el mundo de las contraposiciones y de las limitaciones —y ella es, al mismo tiempo, como unidad originaria, la unidad unificante que hace finalmente de este mundo un mundo y le permite acaecer como mundo. Los primeros caracteres por los que se hace visible lo «absoluto» como «síntesis absoluta» son la *unidad* y la *totalidad*, y lo absoluto es origen en *cuanto* es esa unidad y totalidad: «devenir y producir», *acaecer, motilidad.*

Mas si la escisión es necesaria, si constituye incluso en acaecer de lo absoluto mismo, si lo absoluto no es sino en cuanto es lo que se escinde, entonces el «restablecimiento de la totalidad», la construcción de lo absoluto que es tarea de la filosofía, no puede significar a supresión y nivelación de las contraposiciones, no puede consistir en autoponerse «contra la contraposición y limitación en general» (14). Se trata más bien de mostrar *como* manifestación del origen lo que es manifestación del origen, con lo que llegará a ser lo que en verdad es. El restablecimiento de la totalidad significa una construcción de lo absoluto tal que construya lo absoluto como lo que necesariamente se escinde. «Mas la tarea de la filosofía consiste... en poner el ser en el no-ser —como devenir—, la escisión en lo absoluto —como manifestación de éste—, lo finito en lo infinito —como vida—» (16). Lo no-ente, lo infinito, lo absoluto, empero, podía determinarse como unidad y totalidad del *ser* frente a la «multiplicidad infinita» del ente. La «construcción de lo absoluto» como tarea de la filosofía es, pues, desde el principio, construcción del *ser en cuanto motilidad*: en cuanto «devenir», «manifestación», «vida».

Ahora bien: la *forma* en la cual la filosofía asume y cumple esa tarea es temporal, es una «casualidad en el tiempo» (14): del mismo modo que la filosofía surge de una determinada situación de la vida humana, como miseria y necesidad de ésta, así también está constreñida a la forma determinada en la cual la escisión ha devenido realidad y do-

mina la vida. Con eso concreta Hegel ya la situación problemática originaria como discusión de la filosofía *kantiana*, en la cual se presenta la determinada forma contemporánea de la escisión. La escisión misma es necesaria, «eterna», y no menos «eterna» es la filosofía misma; pero la forma de la escisión tiene su «lugar climático» (14), y esa forma está previamente dada como hilo conductor de la discusión. Es la escisión de mundo real y mundo intelectual, sensibilidad y razón: «para el concepto universal: de subjetividad absoluta y objetividad absoluta» (13).

Sólo en ese momento queda visible el terreno de la situación problemática originaria, y Hegel procede a disponer en ese terreno previamente dado el punto de partida de su filosofía. Se trata de «el intento, necesario en la escisión dada, de levantar la contraposición de la subjetividad y la objetividad cristalizadas y conceptuar el ser-devenido del mundo intelectual y real como un devenir, su ser como producto, como un producir» (14).

Esa proposición penetra ya hasta el centro de la ontología hegeliana. En ella se expresa ya la tendencia a conseguir un sentido del ser situado más acá (o más allá) de la contraposición tradicional entre la subjetividad y la objetividad y que las «levante» a ambas y las mantenga en sí. No se trata de atribuir al ente, en una vaga generalidad, devenir, movimiento (como cuando se dice que todo ente se encuentra en movimiento o devenir, etc.), sino que la *motilidad* se pone como determinación ontológica de lo absoluto, y precisamente según una concepción conceptual muy determinada. Los conceptos «producir», «producto» se vuelven a presentar en las últimas dimensiones de la «Lógica» hegeliana, se encuentran numerosas veces en los escritos contemporáneos de Schelling: no es casual que aparezcan ya en este lugar, sino que expresan el modo fundamental decisivo de la motilidad de lo absoluto (en la frase inmediatamente siguiente Hegel llama al devenir y producir «actividad de la razón» como absoluto). Siendo ello así, es inevitable intentar aquí mismo una interpretación provisional de esos conceptos.

El «ser del mundo intelectual y real» se ha de conceptuar como producto, como un producir. Como producto, a saber, no como algo simplemente y ya estante y quieto en sí mismo en su estar, sino como algo llevado, conducido al estar, como algo «puesto». ¿Y *de qué* es producto ese ser?

La respuesta inmediata es: de lo absoluto. Pero ese absoluto no es nada que se encuentre fuera, detrás o por encima del «ser»; el «ser» escindido es el «ser» del mismo absoluto que se escinde y que sólo «aparece» como absoluto en esa escisión. Así, pues, el producto no tiene su «origen», lo absoluto, fuera de sí: su «origen» se encuentra en él mismo, de un modo todavía no aclarado. Y en cuanto tal producto, el «ser» es un producir, un dar a la luz, un continuar, un «poner». ¿Y *qué* produce el producto? Nada sino *sí mismo*. Como producto, como lo ya puesto en cada caso, el «ser» se produce a sí mismo, se pone a sí mismo como aquello que ello es, y de este modo se continúa, de este modo se mantiene en existencia. Así, pues, el producir es propiamente un reproducir: un producir repetido, un volver a producir lo ya producido; y efectivamente aparece ya en este contexto (14, 34) el concepto de «autoproducción» o «autoreproducción», que luego, en la «Fenomenología» y particularmente en la «Lógica», caracterizará de modo más grávido este modo del ser.

Así, pues, el «ser» de ambos mundos es, proyectado sobre lo absoluto, un autoponerse en aquello que dichos mundos son ya; no simplemente «devenir», sino un modo plenamente determinado de devenir: el devenir de un ser-devenido. Hegel dice explícitamente que el *ser-devenido* (no el ser) se ha de conceptuar como un devenir. Lo que ya ha devenido es un devenir en cuanto que es aquel ser-devenido; tiene que devenir lo que ya ha sido siempre y es.

La significación fundamental de esas determinaciones y su documentación ontológica propia aparecen por vez primera en la «Lógica». Pero el concepto del ser que es central en Hegel, el *ser* como *motilidad*, se expone ya en este lugar, y precisamente con la orientación que luego dirigirá toda la ontología. La visión conjunta de la multiplicidad de los entes escindidos y contrapuestos en la totalidad de lo absoluto, de la cual surge aquella multiplicidad y en la cual se mantiene, es al mismo tiempo visión de lo absoluto como motilidad, como el acaecer de aquel surgir. Todo ente es, en cuanto tal ente, aquí y ahora, sólo por su surgir de la totalidad, por su «referencia a lo absoluto» (22). El ser del mundo intelectual y real es el devenir de un ser-devenido, el autoponerse de algo ya autopuesto. Y *es* por vez primera y sólo en ese *acaecer*.

Hemos dicho que la caracterización de lo absoluto por

el modo de su motilidad, como la autoescisión de lo originariamente uno y como el autoponerse de lo ya puesto, está dada dentro de una orientación muy determinada. Nos encontramos con la tarea de exponer la situación problemática originaria de la filosofía hegeliana, al menos en la medida necesaria para que esa orientación se haga visible. Con ello ha de cobrar al mismo tiempo el concepto de absoluto su primera materialización amplia.

El primer carácter en el cual se hizo visible lo absoluto era el de *unidad*. Lo absoluto apareció como unidad originaria de la escisión, de los opuestos. Y este carácter se radicalizó y preservó en todas las ulteriores determinaciones. En cuanto tal unidad, es lo absoluto totalidad que unifica en sí la multiplicidad del ente. Y de esa totalidad surge todo ente en una motilidad que tiene ella misma, a su vez, en un sentido característico, el carácter de la unidad: la motilidad «en sí permanente» del autoponerse de lo puesto.

Nos preguntamos ahora: ¿cómo se llega a esa notable intención de unidad, cuya radicalidad salta a la vista en el punto de partida de la tarea de la filosofía?

1) Repetimos, por de pronto, que esa intención y, de acuerdo con ella, la tarea de la filosofía tal como Hegel la asume, surgen directamente de una miseria, de la necesidad de la vida humana en una determinada situación histórica, precisamente en la situación de escisión. En un estudio del Kritischen Journal für Philosophie (Über das Wesen der philosophischen Kritik [De la esencia de la crítica filosófica] 1802) habla Hegel del «dualismo que todo lo penetra universalmente en la cultura de la historia moderna de nuestro mundo norte-occidental, *dualismo* del cual —como de la ruina de toda vida antigua— son meros aspectos externos y abigarrados la transformación silenciosa de la vida pública de los hombres no menos que las revoluciones ruidosas, políticas y religiosas». (Erste Druckschriften, 128). Análogamente, en la sección ya aludida de la «Diferencia entre el sistema fichteano y el schellingiano» rotulada «Necesidad de la filosofía», la situación de escisión se caracteriza por el «desarrollo de las manifestaciones de la vida» misma, por el «entero sistema de las situaciones vitales» (14 s.). Esto obliga a entender la tarea de la filosofía, formulada desde esa situación, y su intención de unidad —en la cual Hegel

coincide con Fichte y con Schelling— como vivencia histórica viva, y la asunción de esa tarea como asunción de una necesidad de la vida misma. —Aquí habrá de bastar con estas alusiones.

2) La situación *filosófica* por la cual se convierte en problema filosófico concreto esa tarea reconduce al descubrimiento kantiano de la raíz unitaria de los dos troncos del conocimiento, el entendimiento y la sensibilidad, en la apercepción pura o imaginación trascendental (descubrimiento que ha sido indicado explícitamente por el mismo Hegel como base problemática propia de su filosofía, aquí págs. 30 ss., y en el estudio «Glauben und Wissen» [Creer y saber], particularmente págs. 238, 240 ss.). Con ese descubrimiento ha mostrado Kant, según Hegel, no sólo la posibilidad interna de la unidad de entendimiento y sensibilidad, sino también la de pensamiento y ser, subjetividad y objetividad (sobre esto se hablará en el capítulo siguiente), y, por lo tanto, ha reconquistado un desideratum de la filosofía perdido desde Descartes. Descartes, precisamente, es según Hegel el que ha «expresado en forma filosófica... el dualismo que todo lo penetra universalmente» (128), convirtiéndolo en verdad filosófica. Así, pues, hay que retrotraerse hasta antes del punto de partida cartesiano.

3) Pero Kant no ha visto más que la posibilidad interna de esa unidad, y no ha dado su exposición real; aún más: en el curso de su deducción ha perdido completamente de vista aquella posibilidad misma (la fundamentación hegeliana de esta tesis se expondrá en el capítulo siguiente). Si esa unidad ha de ser verdaderamente la unidad originaria, la unidad unificante, entonces no debe mantenerse y arraigarse meramente en la dimensión de la subjetividad (en el conocimiento, según Kant), la cual no es más que *una* dimensión del ente: de este modo sólo sería una unidad *frente* a algo otro igualmente originario, subjetividad *contra* objetividad. «No sirve para nada que el Yo sea pura vida y agilidad, obra y acción misma, lo más real, lo más inmediato en la consciencia de cada cual; en la medida en que se contrapone absolutamente al objeto, no es nada real, sino sólo cosa pensada, puro producto de la reflexión, mera forma del conocer. Y partiendo de meros productos de la reflexión no es posible construir la identidad como totalidad»

(78). Con esto queda ya expresado el apartamiento respecto de *Fichte.* La verdadera unidad debe constituir con la misma originariedad subjetividad *y* objetividad, tiene que ponerse «no sólo en la forma del conocer, sino también en la forma del ser», ha de ser concebida como sentido del ser del ente en general. De este modo la verdadera unidad es *totalidad*: «así es todo sólo en *una* totalidad: la totalidad objetiva y subjetiva, el sistema de la naturaleza y el sistema de la inteligencia es uno y lo mismo» (85). Penetrada en sí misma, captada en su profundidad, la problemática kantiana se convierte en ontología universal. Hegel consigue su base ontológica en la discusión de *Aristóteles.*

4) La unidad verdaderamente absoluta (que en modo alguno se enfrenta ya con ninguna alteridad ni tiene ninguna alteridad fuera de sí misma) es unidad de subjetividad y objetividad, pensamiento y ser: es unidad de la *diferencia* necesaria. Hegel aferra ese protofenómeno: siempre que surge el ente, aparece en la diferencia de subjetividad y objetividad, y con ello en la diferencia como tal, en la escisión. Siempre que lo absoluto «se pone en la forma de la existencia, se tiene que poner en escisión de forma. Pues es lo mismo aparecer y escindirse» (85). No es lícito manipular la subjetividad en objetividad ni ésta en aquella. «En la identidad absoluta se levantan sujeto y objeto; pero como son en la identidad absoluta, subsisten de todos modos al mismo tiempo, y es este subsistir de ambos lo que posibilita un saber» (76).

5) Con ello no sólo se hace visible la orientación según la cual se mueve toda esta problemática. Precisamente en esto se encuentra Hegel (como Fichte y como Schelling) en el terreno de la filosofía trascendental kantiana, a saber, en el hecho de que para él todo ente, por el sentido de su ser, como objetividad, exige con la misma originariedad la subjetividad, como objetividad es ya en algún sentido subjetividad. Hegel formula como «presupuesto» de la filosofía el «haber salido la consciencia, quedando fuera de la totalidad» (16). Y en este punto se pone de manifiesto la paradoja propia de este punto de partida, paradoja que hay que preservar con toda su agudeza: sólo en el *saber* es dada una tal unidad de subjetividad y objetividad, unidad en la cual ambas subsisten con la misma originariedad y son co-

originariamente Uno. Así, pues, la unidad absoluta de subjetividad y objetividad exige ella misma, precisamente en cuanto tal, el sentido del ser de la *subjetividad,* del saber; ¡tiene que ser ser esciente, saber ente! La «sustancia» tiene que ser «sujeto», aunque en sentido del todo diferente del de la subjetividad humana en ella levantada (hasta más tarde no podremos estudiar más detalladamente las determinaciones de este sujeto en cuanto sustancia).

6) La unidad y totalidad absoluta está ahora más próximamente determinada por el saber. Precisamente el saber es esa «consciente identidad de lo finito y la infinitud, la unificación de los dos mundos, el sensible y el intelectual, el necesario y el libre, en la consciencia» (19). Todavía más claramente lo dice Schelling en el primer párrafo del «System des transzendentalen Idealismus»: «En el saber mismo —en el hecho de que se— están unificados lo objetivo y lo subjetivo de tal modo que no se puede decir a cuál de los dos compete prioridad. No hay aquí Primero y Segundo, ambos son simultáneos y Uno» (WW [Obras], 1 Abtlg. [1.ª secc.], III, 339). Se trata ahora de explicar o desplegar los modos de ese saber; pues de ninguna manera cumple todo saber aquella unidad. Por de pronto, tiene que ser un saber *esciente,* pues todo saber inmediato tiene, en efecto, como objeto la objetividad externa a sí mismo, como alteridad, como contracosa. Pero tampoco está realizada esa unidad en la mera autoconsciencia, pues en este saber del saber la objetividad ve cómo se le arrebata todo su sentido y se ve reducida a subjetividad. Sólo un saber que se sepa como totalidad del ente, *como* objetividad, sólo un saber así cumple co-originariamente el sentido de ser de la subjetividad y de la objetividad como unidad absoluta de ambas. Sólo la unidad y totalidad absoluta son, finalmente, el «saber absoluto»: la *razón.*

7) Pues bien: todos esos caracteres de la unidad y totalidad absoluta en cuanto razón son sostenidos y dominados por el carácter fundamental de la *motilidad* del acaecer. La unidad absoluta es en sí misma la «diferencia absoluta» (16) y subsiste sólo como unidad de esa diferencia (76). Lo absoluto tiene en sí mismo su opuesto, su alteridad, su negatividad: como sujeto, el objeto; como objeto, el sujeto. Por ser lo «concreto» sumo, lo con-cretado en sí mismo y

consigo mismo, lo absoluto es en sí mismo movido: «suma vida», «actividad infinita». Pues sólo *es* en el hacer-que-acaezca aquella diferencia, en el escindirse, en el poner y sostener esa contraposición. Por eso es con toda originariedad *capacidad* (35): capacidad de y sobre su propia negatividad, en la cual se hace objetividad, aparece, *es*. Por eso en cuanto capacidad es siempre y sólo capaz de sí mismo: y en cuanto puesto (por sí mismo) es sólo en la posición (de sí mismo). En cuanto que se pone a sí mismo en su contraposición y en cuanto no es sino en ese acaecer, permanece en sí mismo en todo acaecer, consigo mismo y por sí mismo vinculado. También el *modo* de su ser, de su motilidad, es en sentido característico una consumada unidad, es en mismidad libertad y necesidad. «La *libertad* es carácter de lo absoluto cuando es puesto como interioridad, la cual, en cuanto se pone en forma limitada, en puntos determinados de la totalidad objetiva, sigue siendo lo que es, algo no limitado» (86 s.), y «la necesidad es carácter de lo absoluto en cuanto que se lo considera como exterioridad, como totalidad objetiva, o sea, como exterioridad cuyas partes no tienen ser más que en el todo de la objetividad» (87).

8) Sin el presupuesto de que con la incoación de lo absoluto como razón se ha de alcanzar el *sentido del ser* del ente (en peculiar duplicación del sentido más alto y más general del ser, como después se aclarará), no es posible comprender toda la inflexión de la problemática kantiana hacia la «unidad» y la «totalidad». Esto no se puede documentar plenamente más que mediante la interpretación de la «Lógica»; aquí nos limitaremos a poner una vez más de manifiesto esa tendencia ontológica a propósito del concepto de totalidad. Hegel se dirige a lo absoluto como a la «totalidad», en la «forma del ser» como «totalidad objetiva» (12, 16, 25, 85 ss., passim). Pero no está pensando en ninguna suma, ni tampoco en la totalidad del ente en cuanto racional, sino en el modo en el cual *es* la razón en cuanto absoluto: «la cual es un todo sostenido y consumado en sí mismo, no tiene fundamento fuera de sí misma, sino que se funda por sí misma en su comienzo, su medio y su fin» (34). Lo absoluto no es pues la totalidad, sino *como* totalidad (del ente). El concepto de totalidad se encuentra repetidamente en los escritos contemporáneos de Schelling con esa significación ontológica, y se define, incluso, en ellos ontológicamente. Así

en la «Darstellung meines Systems der Philosophie» [Exposición de mi sistema de filosofía] de 1801, § § 26 ss.: «La identidad absoluta es totalidad absoluta. Pues es todo lo que hay, o bien no es posible pensarla separada de todo lo que hay. *Es*, pues, sólo en cuanto todo, o sea, es totalidad absoluta» (WW, 1. Abtlg, WW, 125). Y en el comentario al § 30 del mismo escrito esa totalidad absoluta se nombra como «lo que *es* simplemente y en todo» (ibid. 127). «*el ser primero*» y «el ser que no ha sido nunca producido, sino que es en cuanto algo es» (128). Basta en este punto con esta alusión: toda la interpretación que sigue intentará precisarla.

Los ocho «estadios» a través de los cuales se ha esbozado la situación problemática originaria de la filosofía hegeliana tal como se manifiesta en la «Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems», no son, naturalmente, ninguna sucesión ni tampoco coordinación simultánea. Esa gradación ha sido sólo un expediente interpretativo, descomposición de un ciclo problemático originariamente unitario, así como de su captación. El paso siguiente tiene que consistir en mostrar el salto propiamente hegeliano en la discusión de la filosofía kantiana, tal como se consuma en el segundo gran escrito de Hegel, «Glauben und Wissen».

2

Consecución del nuevo concepto de ser en la discusión del concepto kantiano de síntesis trascendental

Se determinó como tarea de la filosofía la consecución de la totalidad originaria de la que surge la multiplicidad del ente que nos sale al encuentro, y en la cual se mantiene esa multiplicidad. «La especulación reconoce como realidad del conocimiento sólo el ser del conocimiento en la totalidad; lo determinado no tiene para ella realidad y verdad más que en la relación reconocida con lo absoluto» (22). Este absoluto no está «más allá» del ente, sino que, como «origen» suyo, hace que este ente surja de él, y, en cuanto «identidad originaria» da por vez primera a todo ente la unidad sobre los opuestos, y está presente como tal unidad en toda multiplicidad del ente. De este modo lo absoluto como totalidad no es suma alguna, no es el completo de todos los entes, sino aquello que constituye el ser propio de éstos: totalidad en cuanto *ser* que subyace a todo ente, presente en él, dadora de unidad a toda multiplicidad. La intención busca conseguir un sentido «absoluto» del ser, un sentido a partir del cual se pueda hacer comprensible todo ente en su ser, sin que por ello se suponga previamente un sentido del ser como generalización unitaria; la multiplicidad de todas las contraposiciones del ente ha de preservarse, por el contrario, y mantenerse en él. Y este sentido del ser ha de dar, además, la posibilidad de superar en un arranque unitario originario la cristalizada contraposición de subjetividad y ob-

jetividad, de consciencia y «ser», la posibilidad de conceptuar por él esa duplicidad en su unidad propia.

Dada esa posición del problema, surge en seguida la pregunta: ¿No ha resuelto ya esa tarea precisamente la filosofía kantiana? ¿No ha superado ya precisamente el idealismo trascendental, con su teoría de la constitución apriórica del mundo objetivo por la subjetividad trascendental, la anterior duplicidad de ser y «consciencia», devolviendo así a la filosofía el punto de partida y el terreno de la unidad originaria? Hegel mismo dice al respecto: «Por hacerse trascendental la intuición, la identidad de lo subjetivo y lo objetivo, separados en la intuición empírica, penetra en la consciencia; el saber, en la medida en que es trascendental, no pone sólo el concepto y su condición... sino también lo objetivo, el ser» (31). Y sigue: «En la intuición trascendental se levanta toda contraposición, toda diferencia de la construcción del universo, por obra de la inteligencia y por la inteligencia, es aniquilada su organización en cuanto intuida como algo objetivo que aparece con independencia» (32). Así, pues, la intuición trascendental o el saber trascendental —ambas cosas son para Hegel «uno y lo mismo»— ha «unificado ambas cosas, el ser y la inteligencia»; se encuentra, pues, realmente en el centro del suelo propiamente filosófico, en la unidad originaria, en lo «absoluto». La tesis de Hegel es, empero, que Kant abandona muy pronto ese terreno, suelta rápidamente el arranque verdadero que ya había logrado y, en el curso de su investigación, recae en la pura filosofía del entendimiento y en la vana subjetividad de la reflexión puramente «intelectual»,* con lo que vuelve a irrumpir la falsa duplicidad de la consciencia y el «ser», de la subjetividad y la objetividad, en la forma más crasa. La sección sobre «Filosofía kantiana» del ensayo «Glauben und Wissen» se destina a justificar esa tesis, y en el curso de la discusión Hegel se asegura su propio terreno, aclara la oscuridad que rodea la dimensión de la unidad originaria, lo absoluto, y, recogiendo el logro decisivo de la crítica kantiana de la razón, o sea, sin perder los resultados de esa crítica, avanza hasta la primera obtención del concepto de ser que será básico para todas las investigaciones posteriores.

Ya en las primeras proposiciones Hegel caracteriza con insólita dureza la vanidad y la no-verdad de la filosofía kan-

* Del entendimiento o intelecto. (*N. del T.*)

tiana, a la que ya en la introducción había llamado filosofía de «la satisfacción y de la buena conciencia» (229): «La filosofía kantiana... confiesa casi directamente su principio de la subjetividad y del pensamiento formal, y con la seguridad que le procura su punto de vista, la elevación de la unidad de la reflexión a instancia suprema, revela, narrando con la mayor despreocupación, lo que es y lo que quiere» (235). Junto con la seguridad y la satisfacción, que para Hegel son enemigos mortales de un auténtico filosofar, constituyen en su opinión la no-verdad filosófica de la filosofía kantiana el subjetivismo y el formalismo del entendimiento común. Para justificar esa afirmación Hegel enlaza con el «resultado supremo» y la verdad más profunda de la filosofía kantiana, con objeto de mostrar el modo como precisamente en ese punto, en el centro de la auténtica problemática, se produce la desviación decisiva y cargada de consecuencias.

Ese resultado supremo, la «veraz idea de la razón», se encuentra expreso según Hegel en la «fórmula» kantiana: «¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?» (237). «Este problema expresa simplemente la idea de que en el juicio sintético el sujeto y el predicado —lo particular aquel, lo universal éste, aquel en la forma del ser, éste en la del pensamiento—, esos heterogéneos son al mismo tiempo a priori, o sea, absolutamente idénticos», no son sino la «originaria unidad sintética» de «pensamiento y ser», en general, la unidad originaria absoluta de contrapuestos, a la que apelaba Hegel como terreno y meta de la filosofía. Lo que con esto se añade al primer esbozo de lo absoluto es el concepto de lo *sintético*; este concepto se convierte en trampolín hacia la concepción estrictamente conceptual del sentido del ser, razón por la cual es necesario comentarlo con más cuidado.

Hemos de recordar una vez más la orientación con la cual procede Hegel a su discusión de Kant. Lo que se buscaba y promovía era la unidad originaria «absoluta» de la que brota la diferencia de subjetividad y objetividad, «pensamiento y ser», como de su fundamento, y a la cual alude luego como diferencia. Si la filosofía kantiana presentaba realmente esa unidad, ésta tendría que hallarse, de acuerdo con el planteamiento trascendental y la orientación de la investigación de la crítica kantiana, en el lugar en que se muestra el fundamento último de la posibilidad de toda experiencia y, por lo tanto, el fundamento de la posibilidad

de los juicios sintéticos a priori. En la sección «Del principio supremo de todos los juicios sintéticos» dice Kant (Hegel cita la Crítica de la razón pura por la segunda edición): «Lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos a priori es, pues, la posibilidad de la experiencia. Ahora bien: la experiencia descansa en la unidad sintética de los fenómenos, esto es, en una síntesis según conceptos del objeto de los fenómenos en general, sin la cual ni siquiera sería conocimiento, sino una rapsodia de percepciones... La experiencia tiene pues en su base principios de su forma a priori, a saber, reglas generales de la unidad en la síntesis de los fenómenos...» (B 195). «El principio supremo de todos los juicios sintéticos es, pues: todo objeto se encuentra bajo las condiciones necesarias de la unidad sintética de la multiplicidad de la intuición en una experiencia posible» (B 197).

Hemos de resumir aquí brevemente el modo como llega Kant a esa concentración de la problemática en el problema de la síntesis, pues se trata de un desarrollo también decisivo para Hegel y presente en su fundamentación de la metafísica.

Todo conocimiento humano (en el sentido más amplio, desde la intuición empírica hasta el concepto puro) es «enlace» de representaciones de una multiplicidad dada para constituir la unidad de un objeto: «Objeto... es aquello en cuyo concepto está *unificada* la multiplicidad de una intuición dada» (B 137). Lo dado es en cada caso y por de pronto una determinada multiplicidad que en el conocimiento, y junto con la intuición que la recoge —o sea, no posteriormente— se unifica en la unidad de un objeto. Ningún objeto es para nosotros sino en una unidad que conceptúa multiplicidad. Mas esta unidad que constituye el objeto se basa según Kant en un *enlace* que ocurre a través de nosotros y por nosotros; esa unidad no está nunca dada en los objetos mismos, sino que es «un acto de la espontaneidad de la capacidad de representación, y como, para diferenciarla de la sensibilidad, hay que llamar a esa capacidad entendimiento, todo enlace, seamos o no seamos conscientes de él..., es una acción del entendimiento, acción a la que damos la denominación general de síntesis» (B 130). («De todas las representaciones», «enlace es la única que no está dada mediante objetos, sino que sólo puede ser consumada por el sujeto»: el planteamiento hegeliano del problema de la síntesis frente a Kant se basa en la recusación de esa tesis). Mas todo enlace remite a su vez a una previa unidad de lo múltiple mismo que se enlaza: «el

concepto de enlace lleva en sí, además de los conceptos de lo múltiple y de la síntesis de ello, el concepto de la *unidad de lo múltiple* (B 130; cursiva mía). El enlace sólo es posible en consideración de una unidad en busca de la cual se produce. «Por lo tanto, la representación de esa unidad no puede proceder de la operación de enlace, sino que, a la inversa, por el hecho de añadirse a la representación de lo múltiple, es ella la que posibilita el concepto del enlace»; es pues una unidad que «procede a priori, antes de cualesquiera conceptos de enlace» (B 131).

Ya los conceptos puros del entendimiento representan una síntesis a priori, la cual, de acuerdo con la dependencia en que está toda síntesis respecto de una unidad previa, «descansa en un fundamento de unidad sintética a priori» (B 104). Por su parte, la síntesis pura de las categorías, que es anterior a toda experiencia, presupone una *unidad* todavía más originaria que posibilite la síntesis de los conceptos puros del entendimiento: la unidad sintético-originaria de la apercepción.

Pero toda unidad es sólo en cuanto *unificación*, en cuanto acción unificadora («espontaneidad»), o, dicho más generalmente, en cuanto síntesis. La unidad originaria es, pues, unidad *sintética*: es en sí misma sintética, *es* unidad sólo en el *unificar*. El unificar (enlazar) y el lugar, ya previamente dado, del unificar, la espontaneidad y la receptividad, están inseparablemente juntos en la unidad sintético-originaria: esa unidad está «dada a priori» (B 134). (Esta dualidad de la unidad últimamente fundante, sólo insinuada en el caso de Kant, se sitúa para Hegel en el centro de la problemática).

La unidad última, la que posibilita todo conocimiento y, con ello, toda «objetividad» y toda «realidad objetiva» para la subjetividad humana, es, según eso, la unidad estructural de un *acaecer* (*unidad* unificante); Kant la determina como unidad unificante de la autoconsciencia pura, del *pienso*.

La unidad sintético-originaria de la apercepción pura es para Hegel punto de partida de su propio planteamiento problemático. ¿Hasta qué punto suministra esa unidad trascendental el terreno de origen de la diferencia de subjetividad y objetividad y de su unificación? ¿Hasta qué punto es la identidad verdaderamente necesaria, absoluta, originaria de los contrapuestos?» (Erste Druckschriften 238).

Es decisivo para Hegel el que en ese «punto culminante de la filosofía trascendental» se haya conceptuado como po-

sibilitación de toda objetividad el ser sintético de la autoconsciencia. Ese ser no es para él la «vacía identidad» del puro *cogito,* sino un acaecer concreto, realmente sintético, que posee ya «multiplicidad, cuerpo, materia o como se quiera decir» (239). En esa misma frase cita Hegel a Kant: «Kant dice muy acertadamente...: mediante el yo vacío como simple representación no es dada ninguna multiplicidad», ninguna multiplicidad y, por lo tanto, ninguna unidad. En este punto irrumpe la moción propiamente hegeliana contra Kant en su primera versión: Hegel introduce en la unidad trascendental de la autoconsciencia pura el pleno ser de la *vida;* su fundamentación originaria de la metafísica, tal como ha cobrado forma en la «Fenomenología del Espíritu», pone la autoconsciencia como «vida pura» y determina la «vida» como «autoconsciencia»; la «vida» no en cuanto ente entre otros, sino con significación plenamente «trascendental»: como el ser que posibilita todo ente para una autoconsciencia.[4] Más con esto hemos anticipado ya mucho: esta tesis no se puede justificar sino en la segunda parte de nuestro trabajo. Volvamos a la interpretación de la lectura de Kant por Hegel en «Glauben und Wissen».

El que Hegel oriente su discusión de la filosofía kantiana según el problema de la unidad posible de subjetividad y objetividad, de «pensamiento y ser», no se debe entender en el sentido de que Hegel haya recaído con ese planteamiento por detrás de la posición de la filosofía trascendental (por ejemplo, en el sentido de que ponga dos sustancias originariamente contrapuestas, res cogitas y res extensa, que luego haya que reunir). En realidad Hegel adopta para ese planteamiento el terreno de la filosofía trascendental: el problema es la diferencia de subjetividad y objetividad sólo posible sobre la base de una *unidad originaria,* y, junto con ella, esta unidad originaria misma como condición de la posibilidad de la diferencia. Si no se tiene en cuenta que Hegel se impone aquí como base problemática el terreno kantiano mismo, no se puede entender en absoluto la concentración de toda la cuestión en torno al problema de la síntesis, ni el arranque en la unidad sintética de la apercepción pura.

[4] *R. Kroner* (Von Kant bis Hegel" II, 1924) formula este arranque hegeliano del modo siguiente: "El problema del conocimiento se amplía y se profundiza... hasta hacerse problema de la vivencia". Hegel descubre que no sólo el conocimiento y la voluntad ética "pertenecen a la consciencia trascendental, sino también toda vivencia, la quintaesencia de la «vida real»" (374).

La unidad sintético-originaria de la apercepción era para Kant la condición última de la posibilidad del conocimiento humano en general, lo que quiere decir condición última de la posible unidad o unificación de «lo dado y lo pensado», de «concepto e intuición», «entendimiento y sensibilidad». Al concebir esa unidad como unificación de «pensamiento y ser», «subjetivo y objetivo», Hegel no se propone romper dogmáticamente la dimensión trascendental. «Pensamiento y ser», «subjetivo y objetivo» siguen teniendo un sentido «trascendental», aunque ya con una inflexión característica respecto de Kant. «Ser» significa para Hegel, ya en este lugar, ser-para-pensamiento, «objetivo» significa objetivo-para-subjetivo, y a la inversa. El problema se despliega precisamente a partir de esta situación expresa en el juicio sintético a priori (237 s.):

Lo dado en la intuición es dado como ente, «en la forma del ser», como dice Hegel, como presente, «objetivo»; y siempre es dado como «particular», como multiplicidad de lo que es aquí y ahora, de lo singular e irrepetible. Lo dado se encuentra, como ente en el conocimiento, bajo leyes y reglas que no se encuentran ellas mismas *nunca* como ente, «en la forma del ser», sino sólo como «pensadas», «en la forma del pensamiento». Lo dado se presenta como la multiplicidad de lo siempre y sólo «particular» en cada caso, bajo una «generalidad» que capta como unidad aquella multiplicidad, bajo la unidad del concepto; una generalidad que no es tampoco nunca sino «en la forma del pensamiento». Y como está en esa «forma del pensamiento», el ente aparece precisamente tal como es en verdad; esa unidad de «pensamiento y ser» no es arbitraria, casual, unificación posterior de algo originariamente separado; sino que lo pensante y lo ente son finalmente en su verdad, lo «subjetivo» *es* subjetivo y lo «objetivo» objetivo, al unirse de ese modo «pensamiento y ser».

Con eso la cuestión de la posibilidad de esa unidad se orienta desde el primer momento al problema de la síntesis: la unidad *es* sólo en el acaecer de una *síntesis*, y en esa síntesis *es* la diferencia, y sólo en ella. Hay, por lo tanto, algo más que una «histórica» asunción del punto de partida kantiano en el hecho de que Hegel vuelva a empezar con la cuestión de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori. Los juicios no funcionan ya en su caso como modos destacados del *conocimiento*, sino más bien como expresión ne-

tamente gnoseológica de la síntesis de «ser y pensamiento», y el problema pasa inmediatamente de la posibilidad del juicio a lo que propiamente ocurre al juzgar: al comportamiento entitativo del ente juzgado mismo. Y desde ese momento se aprecia que el arranque en el juicio no es lo suficientemente originario, que ya el juicio es la «predominante apariencia de la diferencia» (240), no de la unidad, que lo verdaderamente apriórico de la unidad sintético-originaria en el jucio no se manifiesta sino en su producto, «como miembros de la contraposición sujeto y predicado, y sólo ellos están puestos en la forma del juicio, no su ser-uno como objeto del pensamiento» (241).

Del juicio sintético a priori así interpretado dice entonces Hegel que en él «el sujeto y el predicado —lo particular aquel, lo universal éste, aquel en la forma del ser, éste en la del pensamiento—, esos heterogéneos son al mismo tiempo a priori, o sea, absolutamente idénticos» (237 s.); y pregunta por la posibilidad de esa identidad absoluta de «pensamiento y ser», «subjetivo y objetivo».

En vez, pues, de preguntar, como Kant, por la unidad gnoseológica de concepto e intuición. Hegel pregunta por la «identidad absoluta» de «pensamiento y ser». Y a pesar de ello —como hemos afirmado al principio— ha de tratarse también para Hegel de la unidad «trascendental», ya dada con el ser de la subjetividad pensante; no de la unidad dogmática» de sustancias separadas. ¿Cómo se ha de entender esto?

La síntesis realizada en el juicio sintético a priori exige una previa unidad de lo sintetizado mismo. Lo «múltiple de la intuición» se tiene que encontrar, antes de todo juicio, bajo una unidad simplemente necesaria y general, bajo la cual es conceptuado en el juicio. Kant había indicado la apercepción trascendental como fundamento último de esa unidad de lo dado y lo pensado, repasando a la inversa toda la serie de síntesis en las cuales se constituye la experiencia humana como conocimiento. El ser del yo puro, la autoconsciencia pura en cuanto «pienso», es el único para-qué posible de todo lo dado del ente; sólo por ese ser y para ese ser puede aparecer ente y ser en cuanto fenómeno. Para poder aparecer como ente, lo «múltiple de la intuición» tiene que haberse convertido ya en «objeto», o sea, tiene que haberse unificado» en un concepto (B 137). Pero ninguna unificación, ningún enlace es simplemente por obra de lo dado

mismo, sino que es siempre un «acto de la espontaneidad» del yo (B 130), y el enlace de lo múltiple en general en el objeto en general no puede ocurrir sino por un yo puro que arroje, como «mismidad estante y permanente», la unidad inmutable de toda multiplicidad. El yo puro, pues, no procede a una síntesis posterior de la multiplicidad que se le presenta, sino que ya con el ser de ese yo en cuanto *cogito* ocurre esa síntesis, y sólo en el acaecer de esa síntesis *es* el ente en cuanto unidad de lo múltiple. Así, pues, esa síntesis no presupone ya una unidad previa en vista de la cual sintetice, sino que la unidad y la multiplicidad, la identidad y la diferencia son como tales sólo (o acaecen sólo) en el acaecer de esa síntesis; la unidad de la apercepción pura es una unidad «sintético-originaria», sintética en sí misma. Y como esa síntesis originaria, en cuanto «acto de la espontaneidad» del yo, es necesariamente *yo pienso* (o sea, no meramente pensamiento, sino pensamiento que se piensa a *sí mismo*), con el ser de ese yo acaece al mismo tiempo y por vez primera la unidad y la diferencia de pensamiento y ser-para-pensamiento, o, dicho hegelianamente: de «pensamiento y ser», «subjetivo y objetivo»; y ya Kant ha llamado unidad «objetiva» a la unidad trascendental de la apercepción, pese a ser unidad del yo pienso, de la subjetividad; pues por ella se posibilita un «concepto del objeto» (B 139).

El yo pienso de la apercepción pura como condición trascendental de todo aparecer de ente no puede, pues, ser a su vez un ente, ni un sujeto ente ni un objeto ente; en cuando «mismidad estante y permanente» para todo aparecer de ente, es la unidad «originaria», o sea, originante, en la cual y por la cual irrumpe la diferencia de yo ente y mundo ente, de sujeto y objeto.

En esa unidad sintético-originaria de la apercepción trascendental ve Hegel una auténtica «idea especulativa», la idea más profunda que se transparenta «a través de la superficialidad de la deducción de las categorías» (238, 240 s.). Preguntamos ahora: ¿en qué consiste para Hegel la profundidad de ese principio, y en qué la superficialidad de la deducción? Con la respuesta a esa cuestión ha de quedar también en claro la separación de Hegel del terreno kantiano.

Hegel ve la profundidad de la idea, por de pronto, en la apelación a más acá de la duplicidad de entendimiento y sensibilidad, a su originaria unidad unificante. Dice Hegel: la capacidad de la unidad sintético-originaria de la apercepción,

cuando se capta como «idea verdaderamente especulativa», es en Kant tanto «principio de la sensibilidad» como principio del entendimiento (238), o sea, no sólo una forma superior del entendimiento, ni siquiera el entendimiento mismo, ni tampoco la reunión meramente externa o posterior de las dos facultades, sino lo primero originario de lo que surgen, como de su origen, ambas (240 s.; más adelante habrá que aclarar qué significa el carácter de origen que tiene el principio). La crítica de Hegel no tiende, pues, a eliminar la sensibilidad, la intuición, del centro de la problemática, en el que aún la mantiene Kant. Hegel celebra explícitamente como «mérito» del idealismo kantiano el haber mostrado «que ni el concepto ...es por sí solo ni la intuición por sí sola» (236, 238). Más bien es la unidad sintético-originaria, con igual necesidad y originariedad, *principio* de ambas facultades o capacidades, aquello por lo cual ambas son lo que son, fundamento esencial de su posibilidad.

En cuanto tal «principio», la apercepción trascendental del yo ha de ser *tajantemente distinguida* «del yo que es lo presentante y sujeto, al que Kant llama mero acompañamiento de todas las representaciones» (240). Hegel pone en lo alto de la «deducción» el carácter básico ontológico del principio, por Kant sólo aludido. Si la apercepción pura con su síntesis posibilita realmente por vez primera la aparición del ente como ente, el objeto para un sujeto, la irrupción de la diferencia de sujeto y objeto en su unidad, entonces también el sujeto humano es «un producto» de la escisión de la unidad sintético-originaria (241); entonces tienen que «*desprenderse*» de la síntesis originaria de la apercepción «el yo como sujeto pensante y lo múltiple como cuerpo y mundo» (239 s.: cursiva mía); entonces la identidad originaria es tal que «por un lado se hace *sujeto en general*, por otra *objeto*, y originariamente es ambas cosas...» (241; cursiva mía).

Hegel defiende el carácter absoluto de *principio* que tiene la apercepción. Dice: aludir a esa unidad como sintética, como unidad que acaece en una síntesis, podría provocar la objeción «de que presuponga una antítesis y necesite de la multiplicidad de la antítesis como de algo independiente de ella y ente por sí mismo, o sea, como si fuera por naturaleza posterior a los contrapuestos» (239). Mas no es ése el caso. Pues lo que constituye la esencia del puro yo pienso es precisamente que sólo por el acaecer de su síntesis *son* uni-

dad y multiplicidad, *yo* y *mundo* en general. Y así esta síntesis, como «relación de lo múltiple a la identidad vacía, al yo» (239) es la síntesis «absoluta», «originaria», el origen mismo absoluto del que «se desprenden» «yo y mundo».

No es casual que en la explicación de la síntesis absoluta[5] Hegel atribuya el logro propiamente dicho de esa síntesis más a la facultad de la «*imaginación productiva*» que a la de la apercepción pura, ni que en el lugar decisivo ponga, incluso, la imaginación en el lugar de la apercepción (240, 241, 258). Lo que acaece en la síntesis absoluta y el modo como acaece queda para Hegel caracterizado mucho más exactamente por la facultad de imaginación que por la de apercepción mera. Pues ya en el nombre «imaginación» se expresa el logro de principio del yo puro de la síntesis: ser en el modo del imaginar-se-en-sí multiplicidad en unidad, y no como cuando se forma a posteriori unidad partiendo de multiplicidad dada, sino que el ser del yo es él mismo el «producir» de unidad y multiplicidad y su unificación en imagen; es en particular sentido «productividad», fuerza productiva, «potencia» (241; también en las Lecciones de Historia de la Filosofía acentúa Hegel, al interpretar la apercepción, su carácter básico de «actividad», auto-producción: XV, 565 s.).

Pero un principio así —y con esto Hegel resume su separación de Kant como objeción crítica a la deducción kantiana— no se puede en modo alguno entender ya como facultad o capacidad de la subjetividad humana, ni siquiera de la subjetividad trascendental, en la medida en que ésta se cobra simplemente mediante un retroceso hacia la estructura fundante de la subjetividad empírica. Mas eso es lo que ha hecho Kant, al situar repetidamente, en el curso de la deducción, la imaginación productiva o apercepción al lado del entendimiento, al ponerla como «potencia» puramente «reflexiva» y al poner su identidad como «identidad refleja» (241). Como esa imaginación productiva no es [para Kant *] sino propiedad del sujeto, del hombre y de su entendimiento, abandona su centro, el centro por el cual es lo que es, y se convierte en cosa subjetiva» (258). «Por ello en esa potencia puede y tiene que concebirse en la exposición kantiana el juicio absoluto del idealismo de tal modo que lo múltiple de la sensibilidad, la consciencia empírica en cuan-

[5] Se volverá a tratar este punto, en relación con la determinación del "concepto" (§§ 11 y 15).

* Inserción del Traductor.

to intuición y recepción, sea en sí algo desligado, y el mundo algo disperso que sólo gracias a la beneficiencia de la autoconsciencia del hombre dotado de entendimiento cobra conexión y sostén objetivos, sustancialidad, multiplicidad y hasta realidad y posibilidad, determinación objetiva contemplada y proyectada por el hombre» (242).

Ya en el escrito sobre la «Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems» había dicho Hegel que la unidad sintético-originaria en cuanto principio «trascendental» ha de ser puesta «subjetiva» y «objetivamente» (37 s.), «no sólo en la forma del conocimiento, sino también en la forma del ser» (79). Esa proposición cobra su sentido preciso a la luz de la interpretación hegeliana de la apercepción trascendental. En la síntesis absoluta no se constituyen sólo el conocimiento y lo conocido, sino también el *sentido del ser mismo* y el mismo ente, a saber, en la medida en la cual la síntesis absoluta es en cuanto *principio* aquello por lo cual es propiamente todo ente en cuanto ente, o —como dice Hegel una vez en la «Fenomenología»— «la *esencialidad pura* del ente o *categoría simple*» (177), la categoría bajo la cual se encuentra todo ente ya por el mero hecho de ser ente.[6]

Hegel comenta del modo siguiente la síntesis absoluta en cuanto «principio» ontológico: cuando la unidad estructural de esta síntesis «es objeto de reflexión» en la reflexión, «separada y proyectada sobre su contrapuesto», entonces se tiene, por un lado, el «concepto» en general, precisamente en el doble sentido de concebir y concepto, pura unidad, universalidad y puro unificar, formar-unidad (la unidad estructural de las dos determinaciones constituye el «yo» vacío); y, por el otro lado, «multiplicidad» en general (239). Con eso están dados en la originaria «identidad bilateral» los tres momentos necesarios para la captación del sentido del ser

[6] *Schelling* ha subrayado enérgicamente esa transformación de la unidad trascendental de la apercepción en "principio" del ser, viendo en ella el verdadero punto de inflexión origen de la filosofía postkantiana: "... de este modo fueron realmente pensados sujeto y objeto como principios puros, liberados para que fueran verdaderas ἀρχαί, y al volver a hallar de este modo los *principios* inmediatos *del ser*, se hizo por vez primera posible a la filosofía el salir del mero concepto subjetivo, con el que hasta entónces había intentado mediarlo todo, y asumir en sí el mundo real, lo cual es sin duda la mayor transformación ocurrida en la filosofía desde Cartesio" (WW, 2. Abtlg. III, 245: cursiva mía. Schelling está hablando en ese paso de la "filosofía de la naturaleza" en su inicial contraposición a la doctrina fichteana de la ciencia).

como motilidad: unidad como mismidad fija y permanente, unidad como unificar y la multiplicidad unificada.

Así se pone ahora la unidad sintético-originaria como «principio»: como «categoría simple», como sentido originario del ser. Y esa síntesis ocurre en el modo de la apercepción del yo pienso, o, más precisamente, en el modo del imaginar-se productivo; ocurre en la claridad y la fuerza del representar y per-cibir, del *saber*. Pues sólo en esa claridad y esa fuerza del representar y per-cibir es posible una unidad verdaderamente unificante (como vimos en el primer capítulo). En cuanto es tal síntesis per-ceptiva, en cuanto es saber, el principio absoluto tiene él mismo, a su vez, el sentido ontológico de *subjetividad*: ser-uno conceptuante, concepto, yo. Pero es una subjetividad que al mismo tiempo y en sí misma es objetividad, sin que ninguna de las dos cosas sea más originaria que la otra; pues precisamente en su acaecer y por su acaecer *son* subjetividad y objetividad. Y en cuanto es tal «identidad absoluta de lo heterogéneo», el principio es «identidad racional», «*razón*» (238, 241).

Precisamente al comienzo de la exposición del problema hay que repetir constantemente que la posición del principio como «razón» procede de una orientación por el sentido básico del ser como unidad unificante (o sea, como motilidad), de modo que una explicación de ese hecho como tesis básica «idealista» o «racionalista» no lo aferrará en absoluto. Vamos a resumir ahora brevemente una vez más la orientación principal que ha conducido a ese planteamiento:

Se pone como «razón» el principio en sí originariamente sintético, y por de pronto precisamente sobre la base de su carácter sintético, como modo determinado de *comportar-se*, de comportarse en el modo del unificar, del sintetizar multiplicidad en la unidad que se afirma y sostiene a través de esa multiplicidad. Un tal ser-uno unificante no puede, empero, ser posible sino como ser de un yo, de una *subjetivi-*

En la reciente literatura sobre Hegel la relación entre la síntesis absoluta de Hegel y la síntesis trascendental de Kant se plantea con excesiva unilateralidad desde el punto de vista de la problemática epistemológica o lógico-formal, pasando a segundo plano, semiescondido, el intento hegeliano de conseguir un concepto del ser; así ocurre, por ejemplo, en el libro de *Siegfried Marck* "Kant und Hegel", 1917 (34 ss.). El libro de *Adolph Phalén* "Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie", Upsala 1912, muestra hasta qué vacío es posible formalizar la ontología hegeliana mediante una interpretación puramente epistemológica.

dad capaz de *per-cibir* * la multiplicidad (como negatividad propia suya, en la cual y sólo en la cual es positividad, es «puesta»), capaz de *distinguirla* de sí misma en cuanto unidad per-ceptora y de referirla a sí misma, una vez y en cuanto percibida y distinguida. Pero esa distinción es precisamente producto del *pensamiento,* y teniendo en cuenta este carácter originario de principio que tiene la síntesis diferenciadora, Hegel puede decir «que toda realidad consiste precisamente en este distinguir» (XV 544). Sólo un ser-uno que distingue, que per-cibe y que imagina en sí lo per-cibido puede mantenerse como mismidad en el acaecer de la síntesis, en la «actividad infinita»; sólo en este caso puede mantenerse *igual a sí mismo* en el devenir otro, en la alteración necesariamente acarreada por la absorción y la imaginación de la multiplicidad percibida. Sólo el ser en el modo del yo percipiente y esciente es tal «semoriente igualdad consigo mismo». (Fenomenología 17).

Los términos «saber», «conceptuar ** o concepto», «razón», se tienen, pues, que tomar desde el primer momento en el sentido básico en el cual se presentan por vez primera en el ámbito de los principios: se trata de un particular y destacado modo del ser en cuanto «igualdad consigo mismo» distinguidora, unificadora, semoviente». La *amplitud* que cobran así dichos términos, rebasando toda tradición, no es una arbitrariedad: en la «Lógica» revela Hegel el fundamento común de sus varias significaciones.

La cuestión kantiana de la condición de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori queda ahora contestada por Hegel mediante el establecimiento de la «razón» como tal condición de principio: «la posibilidad de ese poner [la identidad de sujeto y predicado en el juicio en cuanto identidad de lo particular y lo universal, del pensamiento y el ser] es exclusivamente la razón, la cual no es sino la identidad de semejante heterogeneidad» (238); y la síntesis del

* "percibir" viene de capio, tomar, coger, como se aprecia en el uso "perceptor de impuestos". En general, Hegel y Heidegger son dos pensadores que juegan mucho con las etimologías (no sólo con las sólidamente establecidas por los lingüistas), Marcuse —máxime comentando a Hegel— recibe esa tradición etimologizante por dos lados a la vez. También "imaginar" "imaginación" ha de tomarse en un sentido material, como hacer imagen, construir imagen. La palabra traducida por "per-cibir" es *ver-nehmen.* Por "imaginar-se" se traduce *sich-einbilden* (*N. del T.*)

** "conceptuar" traduce *begreifen.* "Concebir" se reserva para traducir términos más neutros, como *fassen, auffassen.* (*N. del T.*)

juicio no es más que la expresión de la «identidad de lo subjetivo y lo objetivo» (239), que constituye el «principio» del ser mismo. Puesto que la «esencialidad pura del ente» no es sino la síntesis de lo uno y lo múltiple en su acaecer de síntesis, la síntesis de lo subjetivo y lo objetivo, la síntesis del sujeto humano que juzga, puede expresar a priori la *verdad* del ser. «Pensar y ser» son por su sentido ontológico no cosas diferentes, sino *lo mismo*: en el «principio» de la síntesis absoluta, que es lo que como «pensamiento» permite que haya ente, ambos están co-originariamente unificados, y esa unidad originaria es la que permite que acaezca, desde ella misma, la diferencia. El «mundo», la multiplicidad dada del ente, no es objeto del yo humano, no es nada que se le oponga ontológicamente, sino que «pertenece» co-originariamente a su ser, como negatividad por la cual hay positividad, como multiplicidad por cuya síntesis *es* en absoluto el yo, del mismo modo que *todo* ente *es* precisamente por esa síntesis. Pero le «pertenece» de un modo muy particular, y por eso también su síntesis es muy particular, tal que, de este modo, no le ocurre a ningún otro ente: es un modo del ser que Hegel ha determinado luego en la «Lógica» bajo el rótulo de «Vida».

La síntesis absoluta, que es así «principio» «no sólo en la forma del conocer, sino también en la forma del ser», es en su acaecer «la única realidad con verdad» (236); ocurre como *totalidad*. Ya antes se ha indicado la significación ontológica del concepto «totalidad». La síntesis absoluta y la unidad sintético-originaria que acaece como síntesis «se constituye» como «generalidad» (238): es la «*forma*» *general* bajo la cual se encuentra a priori, desde el primer momento, todo ente *en cuanto ente*, la forma general que es al mismo tiempo la forma *de verdad*,* pues el ente no aparece por de pronto en la unidad, sino en la escisión y la contraposición, o sea, en la no-verdad (este doble sentido del principio originario mismo se mantiene a través de toda la ontología hegeliana y se radicaliza del modo más visible en la explicación de la «Idea»).

Cuando se llama «*origen*» al principio, origen del cual el ente se «separa», «surge», «deviene», «aparece» (240 s.), no se menta, desde luego, ningún fundamento trascendente al

* "de verdad" traduce *wahrhaft*. "Verdadero" se reserva para *wahr*. (*N. del T.*)

ente: origen es aquí el ser mismo del ente, aquello *mediante lo cual es* precisamente. Cuando Hegel dice que partiendo de la unidad sintético-originaria «se separan finalmente en apariencia y producto necesariamente dúplices el yo subjetivo y el mundo objetivo» (241), eso significa que el carácter sintético-originario del ser en general es la condición de la posibilidad de que el «yo subjetivo» del hombre salga de la totalidad y se sepa o se crea sujeto de la síntesis, frente al cual se yergue, como lo por él sintetizado, el «mundo objetivo».

Mas precisamente ahora se encuentra Hegel ante la tarea propiamente dicha de mostrar realmente la naturaleza de «principio» de la síntesis de la unidad sintético-originaria, haciendo comprensibles los múltiples modos del ser, las «dimensiones» del ente, como modos de la síntesis absoluta y de su unidad. La «razón» en cuanto «actividad sin dimensiones», «mantenida en la contraposición a lo finito», es «vacía en sí misma» (249); sólo cuando se la concibe en la plenitud concreta de sus dimensiones es en verdad «principio». Pues por de pronto queda totalmente en la oscuridad el modo como hay que entender el ser de una cosa, de un ser vivo, de un concepto, como modo del acaecer de la síntesis absoluta, de la «identidad racional». Y como la misma síntesis absoluta, en cuanto «identidad racional», requiere necesariamente para sí el sentido del ser de la *subjetividad* (supra, pág. 00), la asunción de esa tarea significa al mismo tiempo la necesidad de mostrar los múltiples modos del ser como modos varios de la subjetividad, su sustancia como sujetos. Mas en esta tarea se encuentra implícita a su vez la necesidad de explicitar los modos simples del ser como modos varios de la *motilidad*; pues el acaecer de la síntesis absoluta es, en cuanto unidad unificante, un modo determinado de motilidad él mismo: la «semoviente igualdad consigo mismo», el llegar-a-sí-mismo y permanecer-en-sí-mismo en el ser-otro. Las categorías de la ontología tradicional se tratan en este sentido en la «Lógica» de Hegel, como conceptos básicos del ser en los varios modos de la motilidad.

3

La diferencia absoluta del ser: igualdad consigo mismo en el ser-otro.* El ser como motilidad

El concepto ontológico de lo absoluto, concebido como la unidad en sí misma sintética de la subjetividad racional, subyacía, aún en completa oscuridad, a la multiplicidad del ente, como «origen y esencia». Por eso la primera tarea consistía en desarrollar el ente, en los múltiples modos de su ser, a partir de aquel origen y esencia, en explicitar la razón no ya como «actividad sin dimensiones» (Glauben und Wissen 249) en el sentido del «mal idealismo» sino como «totalidad» consumada y consumante; la tarea consistía en mostrar y documentar concretamente el concepto de ser recién conseguido. Esa tarea de fundamentación ontológica ha sido cumplida —en terrenos diferentes y con diferentes intenciones— por la «Fenomenología del Espíritu», por un lado, y la «Lógica» por otro. La necesidad de esa dúplice fundamentación no podrá ponerse de manifiesto sino en el curso de la investigación. En la medida en que la «Lógica» representa la elaboración definitiva de la ontología hegeliana, elaboración en la que se conservan todas las escisiones de la fundamentación originaria, convenía empezar por su interpretación; desde la «Lógica» se obtiene el acceso más directo a la problemática de los primeros estadios de la fundamentación. Como nuevo punto de arranque, y sólo con esa función, tomamos ahora un paso central de la «Fenomenología»,

* literalmente: "ser - diferentemente". Pero la idea de "otro" se debe mantener en la traducción por su importancia en el léxico hegeliano. (*N. del T.*)

paso en el cual Hegel mismo caracteriza la situación resultante del nuevo concepto de ser en su contraposición a Kant.

«La razón es la certeza de ser toda *realidad*. Pero ese En-sí o realidad es todavía algo completamente general, la pura abstracción de la realidad..., y Yo, por lo tanto, sólo la pura *esencialidad* del ente, o la *categoría simple*» (117). Eso significa positivamente: con «razón» se determina ya, ciertamente, la esencialidad pura del ente; ella es «categoría simple», aquello como a lo cual hay que dirigirse al ente en cuanto ente. No ya, pues, mera esencialidad del ente frente a la *consciencia,* sino el hecho de que el ente es, como «unidad simple», en aquello en lo cual es *uno* pese a toda multiplicidad, uno, o sea, ente: en su *ser* es el ente «realidad pensante». La categoría simple es el hecho «de que la autoconsciencia y el ser es *la misma* esencia». Pero todo eso significa también algo negativamente: que esa determinación esencial no es por de pronto más que «generalidad», sin concreción que la justifique en la multiplicidad del ente, pura «abstracción». No se puede aún entender el modo como la multiplicidad del ente haya de conceptuarse desde la categoría simple. Kant ha aceptado simplemente la multiplicidad de las categorías como «dato» y se ha «sometido» a lo que Hegel fustiga como «humillación de la ciencia» (178).

Hegel ofrece en este punto un hilo conductor para la necesaria derivación de la multiplicidad de las categorías a partir de la categoría simple o «pura»; ese hilo conductor ha sido decisivo también para la posterior elaboración de la ontología y ha orientado ya su versión primera en la «Jenenser Logik» [Lógica de Jena]. «Esta categoría (simple)... tiene empero *la diferencia en sí misma*; pues su esencia es precisamente esto: *serse inmediatamente igual en el ser-otro o en la diferencia absoluta.* Por lo tanto, la diferencia *es*; pero con perfecta transparencia, y como diferencia que, al mismo tiempo, no es diferencia. Aparece como una *multiplicidad* de categorías», y precisamente de tal modo que las muchas categorías se pueden hacer comprensibles como «especies» de la categoría pura (F. del E. 178 s.; cursiva mía).

Junto con esta exigencia de la derivación de las especies de la categoría pura, Hegel presenta otra: la proposición de que la autoconsciencia racional es en sí misma y por sí misma toda la realidad y la esencialidad del ente será una mera afirmación, a la que otras podrán contraponerse con el mismo derecho, mientras no se analice en su génesis la situación

puesta. La razón es «en sí toda realidad sólo porque *deviene* esa realidad, o, más bien, porque se *manifiesta* tal» (176). Explícitamente, pues, se niega a la tesis de que lo absoluto es razón el carácter de tesis básica axiomática. La certeza «primera» no es la certeza de la racionalidad del ente en sí mismo, sino precisamente la *alteridad* de autoconsciencia racional y ente objetivo. El ente sale por de pronto al encuentro en la duplicidad de yo y objeto; una interpretación concreta del ente en esa su objetividad tiene que llevar a la tesis, tiene que manifestar ésta partiendo del fenómeno de la coseidad. Sólo en el regreso, en la «reflexión» cede la coseidad como «certeza contrapuesta», puede la certeza de la racionalidad del ente dejar de ser una mera afirmación y convertirse en una verdad (F. del E. 177). La «Fenomenología del Espíritu» representa ese camino.

Resumamos una vez más la situación caracterizada por Hegel en esos pasos: el hilo conductor para la derivación de la multiplicidad del ente partiendo de la unidad originaria de lo absoluto tiene que hallarse en la «esencialidad pura» del ente mismo y ha de hacerse comprensible partiendo de ella; la esencialidad pura del ente tiene que ser conceptuada como origen generador de la multiplicidad. Pero esa pura esencialidad del ente no es aquí más que aquello que determina simplemente todo ente en cuanto ente: aquello por lo cual y en lo cual todo ente es «unidad simple» en toda su mutiplicidad, el *ser* del ente (F. del E. 178; Hegel dice explícitamente: esencialidad o simple unidad del ente). Esta simple unidad del ente se determina como *distinta en sí misma,* y precisamente como igualdad consigo misma y alteridad de sí misma.

La concepción de la categoría pura como igualdad consigo misma y alteridad de sí misma da la determinación propiamente ontológica de la síntesis absoluta y de su unidad unificante (supra, § 2). La multiplicidad sintetizada tiene el carácter de la «*negatividad*» esencial frente al yo sintetizador (autoconsciencia): es aquello que éste esencialmente *no* es, su «alteridad». El modo de la síntesis es, pues, visto más de cerca, un unificarse (mediar-se) con lo otro; un mantenerse y comportarse como unidad de lo mismo en el ser-otro. Y en la medida en que la unidad es en sí misma sintética, ocurre sólo en la consumación de la síntesis, el ente es lo que es sólo en el ser-otro. La categoría tiene «la diferencia *en sí*»; precisamente en aquello que el ente es para-sí —ello mismo

y no otra cosa—, es otra cosa y es para otro. «Ser-para-sí y ser para otra cosa» están «puestos como uno con la misma categoría simple, y por ello ésta es al mismo tiempo todo contenido (F. del E. 314).

El concepto ontológico «igualdad consigo mismo en el ser otro» ha nacido en un terreno más originario de lo que a primera vista permite pensar la elaboración de este concepto en la «Lógica»; se remonta al concepto ontológico de la *Vida,* tal como éste se configura en la «Fenomenología del Espíritu». En la segunda parte se expondrán estas cuestiones.

Aquí hay que dar todavía una indicación más. Con la determinación del ser como igualdad consigo mismo en el ser-otro, cuyo sentido pleno no se podrá aclarar sino en el curso de la interpretación, se caracteriza la decisiva apelación de Hegel a la ontología aristotélica, apelación que ya antes de la «Lógica de Jena» orienta la fundamentación. La recepción de la ontología aristotélica por la filosofía hegeliana no se ha expuesto todavía in extenso. Ni siquiera se ha tomado como tema sustantivo.[7] Semejante exposición no entra en el ámbito de nuestra investigación, pero de todos modos explicaremos decisivos conceptos de Hegel mediante una confrontación con las correspondientes categorías aristotélicas. Hegel mismo ha aducido explícitamente los conceptos aristotélicos de δὺναμις y ἐνὲρλςια a propósito de los conceptos de Ser-en-sí y Ser-para-sí (Enzycl. [Enciclopedia] 85; I 282, § 142 y Zusatz; Gesch. d. Philos. [Historia de la filosofía] I 33 s.).

Para dejar en claro el léxico hay que observar una vez más lo siguiente: «ser» no significa nunca para Hegel lo que nosotros llamamos ser en un sentido acentuadamente ontológico, o sea, lo que es el ente *en cuanto ente* (ὄν ῆ ὄν); pero tampoco llega a significar para Hegel tanto como ser propio o ser esencial, sino que significa un determinado modo del ser; la existencia inmediata (en varias formas). Este «ser» en sentido hegeliano se indica siempre mediante comillas.

[7] El ensayo de *Nikolai Hartmann* "Aristóteles und Hegel" (Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus III, 1, 1923) da un esbozo del problema; hay estudios particulares en el trabajo de *Purpus* "Zur Dialektik des Bewusstseins nach Hegel", Berlín 1908 y en el de *Erich Frank* "Das Problem des Lebens bei Hegel und Aristoteles" (Deutsche Vierteljahrschrift für Literatur und Geistesgeschichte, V 4 1927).

Hegel, pues, ha determinado el carácter sintético de la categoría pura en el sentido de la igualdad consigo mismo en el ser-otro; la categoría pura, aquello como lo cual ha de ser apostrofado el ser en su «unidad simple» lleva en sí esa «diferencia absoluta». Se puede decir que esa determinación es el punto supremo de la filosofía hegeliana, más allá del cual es imposible retroceder. El ser mismo tiene el carácter fundamental de ser en sí escindido, «quebrado»: el ser *es* sólo en el ser-*otro*, como autoigualdad en la alteración; el ser lleva siempre consigo su «negatividad», es negatividad por su esencia más íntima. Esta quebradura y escisión esencial del ser es su fundamento como *motilidad*, como acaecer; ella fundamenta la multiplicidad del ente como modos varios del ser. Estos modos no son sino modos varios de la autoigualdad en la alteridad, modos de la concreción de la diferencia absoluta, del asumir, desarrollar y cumplir la escisión esencial; y precisamente por eso son modos de la motilidad. Pues la «mediación» del ente con su ser-otro «no es más que la autoigualdad *semoviente*», y precisamente su «*ser-para-sí*», su «pura negatividad» frente a todo ser-otro, es «su fuerza motora» (F. del E. 177; cursiva mía). Como todo ente es sólo en el ser-otro, en la negatividad de sí mismo, tiene necesariamente que *ponerse a prueba y afirmarse* en la alteridad como aquello que él es. El ente no es simple e inmediatamente aquello que es, sino que ha de empezar por explicitar su ser contra la negatividad, exponerlo y manifestarlo. Como más tarde dice Hegel en la «Lógica»: «El contenido de lo absoluto es precisamente *manifestarse*» (II 163 s.) Esta motilidad específica del autoproducirse, del mostrarse, constituye la «realidad» propia del ente: es esencialmente causarse, realizarse. La mirada que penetra en la más profunda verdad del ser (mirada que, como se mostrará, se orienta con el mayor rigor mediante el concreto fenómeno del ente) permite a Hegel atravesar siglos de tradición encubridora y dar nueva vida a los grandes descubrimientos de la filosofía aristotélica. Desde este lugar se descubre de nuevo la marcha de la filosofía aristotélica: partiendo de la escisión y negatividad del ser (el διχῶς de las categorías, μορφή y στέρησις, ὄν δυνάμει y ὄν ἐνεργεία, Física 201 a 3 ss., 191 b 27 ss.; Metafísica Θ cap. 7) como fundamento de la motilidad (explicación de la κίνησις en Física Γ), y avanzando hasta mostrar la motilidad más propia

y, por lo tanto, el ser más propio, en la νόησις νοήσεως (Metafísica Δ).[8]

La diferencia absoluta del ser es, pues, al mismo tiempo, fundamento y terreno de su concreción como autodesarrollo y crecimiento conjunto (concretum) de la diferencia: y ese desarrollo y mediación de la escisión constituye como acaecer concreto el ser en cuanto motilidad, en cuanto «devenir ser», en cuanto «vitalidad». Hegel ha dicho repetidamente y con toda claridad que ese protohecho es la determinación fundamental en que se basa toda su filosofía; así particularmente en la doctrina del juicio de la «Lógica», que se tiene que considerar como explicación propia de esa determinación y a partir de la cual se caracterizan, regresiva y progresivamente, los modos del ser como configuraciones concretas de la diferencia absoluta: «Pero la verdad (de la cosa) consiste en que es *quebrada* en sí en su *deber* y en su *ser*; esto es el *juicio absoluto* sobre *toda realidad*» (II, 306 s.). Y en las dos cartas de Hegel a Dubor se lee: «En el sentido de lo filosóficamente absoluto determino lo verdadero como lo en

[8] *J. E. Erdmann* presenta en el "Grundriss der Logik und Metaphysik" (1841) § 16 la relación entre la diferencia absoluta y la determinación fundamental del ser como motilidad. La inserción de las determinaciones temporales "por de pronto" y "después" ("por de pronto el ente es otra cosa diferente de lo que "luego" es propiamente) puede, empero, desdibujar el carácter ontológico de la diferencia absoluta. Por eso a continuación Erdmann (§§ 17-18) corrige, hablando del "movimiento *eterno*" del ente, diferenciado de su génesis temporal.

R. Kroner ("Von Kant bis Hegel" II, 1924) expone la diferencia absoluta y su motilidad como "protofenómeno" propio de la metafísica hegeliana: "Al encontrarse a sí mismo en lo contrapuesto", el yo absoluto "se apropia lo otro y se produce como totalidad de sí mismo. Este movimiento es el "protofenómeno" absoluto... Esta actividad que se retrotrae a sí misma ...no es sólo la actividad por la cual el yo se distingue de todo lo demás, sino que es también y en la misma medida la actividad por la cual todo lo demás se diferencia en sí mismo, por la cual es todo lo que es: es el ser mismo" (279). Con ello se consigue la motilidad como determinación fundamental del ser: "El ser es «ello mismo» sólo en ese movimiento en el cual se pone a sí mismo, se contrapone a sí mismo y se compone consigo mismo" (318). El arraigo de esta explicación hegeliana de la motilidad en la problemática de la síntesis queda claramente explicitada en la obra de Kroner.

Betty Heimann ofrece en su libro "System und Methode in Hegels Philosophie" (1927) un "desarrollo del concepto como movimiento" y del "movimiento como concepto" (45 ss.). Llega al concepto de movimiento mediante una construcción del proceso experiencial como "mediación" y "transición" entre dos "estados" del pensamiento, uno de los cuales es la pura "interioridad del sentimiento" y el otro el "concepto consumado" que ha asumido en su unidad la multiplicidad infinita del contenido experiencial. El movimiento mismo se determina entonces en sucesivas "síntesis dialécticas": como "unidad de exterioridad e interioridad a los límites temporales (46), como separación y coincidencia del principio y el final (47), como "unidad de realidad e irrealidad", de "espacio y tiempo", "extensión e inextensión", etc. No he llegado a entender la relación de estas construcciones con Hegel.

sí *concreto*, esto es, como unidad de determinaciones *contrapuestas* en sí, de tal modo que esa contraposición se mantiene aún en la unidad; o bien la verdad no como algo estante, rígido..., sino como movimiento, vida en sí misma...» (Briefe [Cartas], II, 130; en el mismo sentido II 79 s.).

Hay que mostrar ahora cómo desarrolla Hegel la diferencia absoluta como determinación fundamental del ser partiendo de los concretos fenómenos del ente que sale al encuentro del mundo. Con ello nos movemos ya en el terreno de la «Lógica».[9]

El pensamiento tropieza con la primera expresión de la diferencia absoluta al intentar determinar aquello que en general e inmediatamente le sale al encuentro en aquello en lo cual lo encuentra como ente: en su «ser» inmediato. Esta casa, esta calle, los hombres que andan allá, los pensamientos que se me ocurren al ver esas cosas, todo eso tan vario *es*, se presenta inmediatamente como «ser».

Inmediatamente: con eso se indica el terreno en el cual se mueve el primer libro de la «Lógica». El concepto de inmediatez no se puede aclarar sino partiendo de la «mediación» consumada; aquí tendremos que contentarnos con indicaciones provisionales. Inmediatez no es primariamente un modo de encuentro o de darse el ente *para una consciencia*, sino un modo de ser del *ente mismo*. (La determinación de la inmediatez es, pues, plenamente una determinación científica, o, más precisamente, ontológica; no pertenece al ámbito del entendimiento común, de la percepción inmediata, etc.). Es «inmediato» el ente antes de conseguir su «esencia» y su «fundamento»: en la determinación de su existencia que le afecta y compete en cada caso; el ente tal como se ha presentado en la «existencia», no, todavía, desde su «esencia»; el ente tal cual está ahí, sin haberse todavía causado y realizado a sí mismo. La peculiar temporalidad de ese acaecer —el que la «esencia» surja exclusivamente en la historia del ente y, sin embargo, estuviera ya siempre ahí, el que la existencia inmediata sea al mismo tiempo presupuesto y posición de la esencia— no se puede explicar sino en un contexto más progresado, (§§ 6 y 7).

[9] Los números de las páginas de las citas siguientes (hasta el § 6) se refieren en general —salvo indicación contraria— al *primer* volumen de la "Lógica" (edición Lasson).

¿Qué es lo que constituye el «ser» inmediato de todo ese ente? No se pregunta qué es lo que hace casa a esta casa, hombres a estos hombres, pensamientos a estos pensamientos; se pregunta por lo contemplado cuando de todas esas esas cosas se dice que *son*. Este «ser» aquí buscado tiene que hallarse en una dimensión totalmente distinta de la de todas las determinaciones posibles o reales del ente, pues ese «ser» se dice también de dos entes que sean del todo diversos en toda determinación fáctica. Tiene que ser algo simplemente «indeterminado», pues si ese «ser» se caracterizara aunque no fuera más que por una determinación singular, ya no sería el «ser» puro. Así pues, en el intento de fijar ese «ser puro» de un modo completamente «abstracto para sí», el pensamiento tropieza con la «nada» como «determinación» única de ese ser». El «ser» apostrofado y entendido en todo caso y momento con el «es» no está nunca ni en ningún lugar presente como tal, no se puede nunca y en ningún lugar documentar como tal.

Así, pues, el «ser puro» ha pasado a la «nada». Precisamente: no se trata de que «ser» no *es*; sino de que «ser» es, cuando es, siempre ya «pasado»; «ser» *es* sólo en paso a la nada. Por lo tanto, hay que recoger positivamente a la nada en el «ser»: el «ser puro» no es más que como negatividad de sí mismo, como *ente* determinado. «No es mero ser, sino *estar*: entendido etimológicamente, ser en un lugar determinado; pero la representación espacial no interesa aquí» (96).

Esa proposición expresa ya la diferencia absoluta como protohecho de ser en el campo de la inmediatez: el «ser» es siempre y sólo como ser ente aquí y allá, como «determinado», como afectado por negación (pues toda determinación niega el «ser puro» ya en determinados respectos). «El ser, tomado tal como inmediatamente es..., tiene un *estar* empírico en general y se encuentra por lo tanto en el terreno de la limitación y de lo negativo. Cualesquiera que sean los modos y las expresiones con que se capte el entendimiento, si se resiste a la unidad del ser y la nada y apela a lo inmediatamente presente, no hallará... precisamente en esa experiencia nada en cuanto ser *determinado*, ser con una limitación o negación» (87).

Pero tampoco con eso se ha llegado aún al fenómeno concreto del ente. El «ser» no se presenta sólo como *ser* determinado, sino también como *ente* determinado, no como *estar*, sino como *estante*. No es sólo una multiplicidad de de-

terminaciones ónticas («cualidades»); es una «concreción», algo reunido en *unidad*, en *«algo»*. ¿En qué se basa esta unidad en sí concreta de cada ente? Al proceder Hegel a determinar esta unidad inmediata del «algo» despliega el primer modo concreto del ser como *motilidad*. Muestra la *génesis* de la unidad del algo, y precisamente como automovimiento: «El estar ...*se determina* esencialmente como estante...» (102, cursiva mía).

La unidad como se presenta inmediatamente todo ente y sobre cuya base cada ente es apostrofado como propiamente determinado es esencialmente una «unidad negativa», no «simple»; en la unidad del algo se concreta de un primer modo la diferencia absoluta del ser. Sólo es unidad frente a la multiplicidad interna y externamente limitadora de las «determinaciones» en las cuales es el ente en cada caso. (La casa es siempre y sólo casa en cuanto es esta o aquella casa, está en esta o aquella situación, es de esta o aquella estructura...). El puro «ser-en-sí» de este ente (el ser-casa) es «realidad» sólo en cuanto es negado, sólo en cuanto es precisamente de otro modo y no sólo «en-sí», en cuanto es en el «ser-otro». El ente como estante se encuentra ya inmediatamente en la diferencia de «ser-en-sí y estar».

Ahora bien: en su ser-otro el ente no está simplemente, no se encuentra simple y tranquilamente en su estar, sino que lleva en sí y dirime la escisión interna de su estar, y sólo es un algo ente y concreto en ese acaecer. El ente no está simplemente en cada determinación, «sino que en ésta *es*, en cuanto estante, la diferencia, de la realidad y de la negación» (101 s.). Y la diferencia no *es* simplemente, como si el ente se dividiera en su «ser-en-sí» y su estar de cada caso, sino que «aunque esas diferencias están presentes en el estar, son en no menor medida nulas y levantadas» (102). Y en ese acaecer en el que se levantan las diferencias se constituye finalmente el algo concreto tal como se presenta inmediatamente: «lo fáctico, pues, lo que hay, es el estar en general, la diferencia en él y el levantamiento de esa diferencia» (102). El estar deviene estante concreto cuando un ente *en* ese estar (un «ente-en-sí») aferra como negación suya la determinación en la que está en cada caso, la «refiere a sí mismo», la «media» consigo mismo. En este acaecer, al representarse y exponerse el estar en su negatividad, al *ser* desde *sí mismo* en esa negatividad, el estar *deviene* estante, algo. Lo estante se delimita en su ser-otro y sólo de este modo

llega a sí mismo: la determinación básica del estar es «ser *devenido*» (Enc. I, 179; § 89); el estar es sólo como «devenido», como «resultado» (Enc. 57).

Con ello se determina la unidad (negativa) del ente como unidad *que acaece,* y este acaecer dador de unidad se concibe más precisamente como un levantar e incorporar las diferencias, como una mediación de la alteridad. La unidad del ente se constituye en una motilidad que no procede de afuera ni desemboca fuera, sino que tiene por «fundamento» la «*negatividad*» ontológica del ente mismo. Por eso esa motilidad es *automovimiento*: el ente se mueve a sí mismo en ella, y en esa motilidad llega por fin a ser capaz de sí mismo. Gracias a esa motilidad sostenida y contenida por una determinada *capacidad,* en ese proceso de apropiación, dominio y permismación * de su ser-otro, el algo *deviene* lo que *es*: estante; el ente deviene el «centro» portador y sostenedor de sus alteridades y sus diferencias.

La unificación de la diferencia absoluta de ser-en-sí y estar por la concepción del ser-en-sí como *capacidad* (δύναμις qua potentia) que se autorrealiza convierte ese concepto en centro de la ontología hegeliana. Él funda propiamente la posición de la «sustancia como sujeto»; por él la orientación según el yo esciente como autoigualdad propia en el ser-otro se transforma en la orientación según el ser de la *vida,* en el cual se realiza de modo destacado la capacidad del ser-en-sí.

El concepto de capacidad consigue explícita demostración y satisfacción con la explicación de la «realidad» (§§ 9 y 10), una vez desubierto, con la dimensión de la «esencia», el terreno del acaecer, que media y levanta, del ser-en-sí capaz (§§ 6 y 7). Pero era necesaria esa dilatada anticipación porque sólo desde ese lugar puede hacerse comprensible la específica *incapacidad* del algo en cuando ente *inmediato.*

Volvamos ahora a la interpretación de la unidad del algo. Ya en esta dimensión del ente se manifiesta el ser-en-sí como cierta capacidad inmediata; pero se mostrará que esa capacidad, precisamente por su inmediatez, es más bien una incapacidad.

La génesis del algo había mostrado ya el «ser simple» inmediato como acaecer sumamente complejo, concreto, en el cual *deviene* el estar mismo. Partiendo del modo de ese

* *Verselbstung* (*N. del T.*).

acaecer se podía aclarar la estructura del algo mismo que acaece: su ser se determinó como *«ser-dentro-de-sí-mismo»* (102). En su estar es el algo *dentro de sí*: se mueve como siendo él mismo, «en sí» en su ser-otro; como dice la muy plástica expresión de la Enciclopedia, tiene una «anchura de existencia» (59; I 180, § 91), en la cual se mantiene y delimita en sus «relaciones con lo otro». Así, pues, incluso el estar más inmediato se tiene ya que concebir como una cierta capacidad: aquí se concreta algo para sí y frente a otro, se determina a sí *mismo* algo en cuanto estar. A ese fenómeno apunta la proposición ya citada que habla de la *autodeterminación* del estar como estante. Sólo es posible captar el ente en su concreción si se conceptúa como un tal *acaecer dentro de sí mismo y desde sí mismo,* como «mediación de sí mismo consigo mismo», como autodevenir. Pero un acaecer así es necesariamente, por su carácter mismo, acaecer de un *sujeto,* en el dúplice sentido de que en la motilidad del estar algo se mantiene como mismidad en sí, y de que eso que así se mantiene se comporta esencialmente en y respecto de su ser-otro: es «ser-dentro de sí-mismo».

Este es el lugar originario de la necesidad de la posición de la «sustancia como sujeto», posición en la que «todo desemboca», según las palabras de Hegel en la «Fenomenología». Ese punto de partida es exigido no por ninguna tesis básica «idealista», no por asunción alguna de la filosofía trascendental, sino por su base en el conocimiento del ser como motilidad: el ser-sujeto es el modo propio del permanecer consigo mismo en el ser-otro. El planteamiento es exigido por la objetividad conceptual de Hegel, imperturbable ante las consecuencias «que aterran» al entendimiento común, y que ya ha descubierto en el estar inmediato el algo, la escisión y la motilidad interna que constituyen todo ente como unidad. Esto se dice con toda claridad en el Discurso previo de la «Fenomenología»: «la sustancia viva es además el ser que en verdad es *sujeto* o, lo que quiere decir lo mismo (!), que en verdad es real sólo en la medida en que es el *movimiento del autoponerse,* o la mediación del devenirse otro consigo mismo» (15, cursiva mía).

Pues que en realidad el movimiento llega a tener esa función central en la ontología hegeliana, deberá hallarse al menos una alusión al lugar en el cual Hegel hace explícitamente del movimiento el tema de la investigación: en la

Filosofía de la Naturaleza. Pero no se podrá esperar mucho más que una alusión, pues la filosofía de la naturaleza se mueve según una dimensión muy diferente de la de la «Lógica»: ya tiene como objeto determinadas «figuras» reales de la «Idea», y no puede dar determinaciones ontológicas. Por eso no debe sorprender que el movimiento se estudie bajo el rótulo «Mecánica». Pero, de todos modos, allí se encuentra aludido el sentido propiamente ontológico del movimiento: «de este modo es el movimiento el concepto de la verdadera alma del mundo; estamos acostumbrados a verlo como predicado, como estado; pero de hecho es la mismidad, el sujeto en cuanto sujeto, el permanecer mismo de la fugacidad» (Enc. II, 65, § 261, Zusatz).

Con eso se manifiesta ya de un primer modo la relación entre las dos significaciones del concepto de sujeto, entre ellas y con el concepto de sujeto en el juicio. El hecho de que todo ente se encuentra esencialmente en la diferencia de ser-en-sí y estar o existir se expresa por la circunstancia de que el ente aparece por sí mismo como sujeto de un juicio, como ὑποκείμενον de los predicados que lo determinan. Para Hegel la realidad se encuentra por sí misma y en sí misma en «proto-discriminación»,* de modo que nunca puedo dirigirme al ente sino *en cuanto* ente con tales o cuales cualidades. En toda determinación del ente su estar particular de cada caso está ya siempre distinguido de su ser-en-sí y al mismo tiempo recogido con él en unidad. El fundamento ontológico de la doctrina hegeliana del juicio se estudia en el § 12.

La interpretación expuesta podría refutar la opinión de Dilthey según la cual el concepto del «ser-otro» no es sino «un concepto-escapatoria» (Schriften IV, 220 s.).

* "proto-discriminación" traduce "*Ur-teilung*", juego etimologizante entre "*Ur*" (proto), "*Teilung*" (partición) y "*Urteil*", juicio. (*N. del T.*)

4

La motilidad como alteración. La finitud del ente

Hegel ha determinado la existencia del algo inmediato como «ser-dentro-de-sí-mismo», y ha concebido ese ser-dentro-de-sí, en su peculiar capacidad, como ser-sujeto. Esta determinación experimenta una corrección decisiva con el ulterior despliegue del modo de ser del ente inmediato. El algo es «sólo el *comienzo* del sujeto; el ser-dentro-de-sí todavía en completa indeterminación» (102, cursiva mía). Es verdad que tampoco el ente inmediato *es* sino como «mediación de sí mismo consigo mismo», pero ese acaecer mediador se da en el algo sólo *en-sí*; resbala sobre él, por decirlo así, ocurre sólo externamente. Es un acaecer unidimensional, que discurre y procede apoyado externamente en el algo, pero sin estar todavía fundamentado en la «esencia» del ente que así acaece. El ser-dentro-de-sí del algo tiene una *in*capacidad específica. Esta incapacidad es un carácter positivo de su ser; no significa ausencia de toda capacidad, sino «comienzo» y grado mínimo de cualquier capacidad; sólo es posible sobre la base de una capacidad. Hay que aferrar la paradoja de que el ente es por de pronto como mediación inmediata, como unidad sin unificación basada en su esencia. Esta incapacidad caracteriza como «*alteración*» el modo de la motilidad del algo.

Precisamente por su incapacidad, el ente inmediato está *entregado* a la motilidad de su ser; ni puede propiamente mantenerla consigo ni comportarse propiamente en ella. Su

ser-dentro-de-sí se *altera* con cada determinación que se presenta, se levanta con cada determinación y se convierte en *otro* ser-dentro-de-sí, en otro algo. «El algo como devenir es un pasar cuyos momentos mismos son algo y que, por lo tanto, es alteración» (103). El algo sólo *es* en su constante paso a otra cosa. Ese carácter de su motilidad no ha sido hasta ahora suficientemente considerado; la determinación ontológica completa del ente inmediato no se puede conseguir sino mediante la explicación de ese carácter.

En el ser del algo hemos conocido la duplicidad del ser-en-sí y el ser-otro. Esta alteridad se concibe ahora más rigurosamente como «ser respecto-de-otro»: esta concepción apunta a recoger constitutivamente en el ser del ente inmediato la *alteración*. La alteridad ataca el ser-en-sí del ente mismo, el ente alude ya en sí a otra cosa, cumple su ser-en-sí en esa relación a otra cosa, *es respecto de otro*. Y junto con eso el ente deviene en sí *otra cosa* (como aún se mostrara), pasa a otra cosa.

Hay que llamar la atención sobre el doble sentido interno contenido en el término «ser-en-sí». Ser-en-sí significa, por una parte, *positivamente* aquello que sigue siendo en sí mismo el ente frente a toda determinación casual. El contraconcepto de este en-sí positivo es el estar, el ser-otro. Por otra parte, ser-en-sí significa *negativamente* aquello que el ente, sin duda, es ya en sí, pero que todavía no ha explicitado, revelado y realizado, su mera «esencia» (abstracta), frente a su «realidad», emanada de la esencia. El contraconcepto de este en-sí negativo es el ser-par-sí.

Esas dos determinaciones se encuentran en conexión interna, junto también con sus contraconceptos. En la medida en que, para Hegel, el sentido propio del ser se cumple en el ser-para-sí, y todo ente está dispuesto de tal modo que aquella que ello es ha de hacerse manifiesto y conceptuado en la transparencia conceptual de la consciencia, en esa medida todo lo que es *sólo* ente-en-sí es *«respecto de otro* (consciencia) para el cual es contra-cosa en cuanto ser-en-sí y el cual conceptúa ese ente-en-sí en su verdad. La necesidad interna de ese doble sentido no se podrá explicar hasta más tarde.

Si la alteridad pertenece al ser-en-sí del ente, si el ente se cobra precisamente en su alteridad y se mantiene en ella, entonces todo ente es por su «ser-respecto-de-otro». Así, pues, la diferencia absoluta del ser conduce, más allá de la

unidad inmediata y cerrada aparente de cada ente, hasta las «relaciones» que cada ente tiene con otro ente; estas relaciones pertenecen al ser-en-sí del ente. Esta vinculación ontológica entre todos los entes constituye la multiplicidad concreta del ente en su estar inmediato. El algo y lo otro no se separan, «su verdad es su *relación*; el ser-respecto-de-otro y el ser-en-sí se ponen pues... como momentos de una misma cosa, como determinaciones que son *relaciones* y permanecen en su unidad, en la unidad del estar» (106: cursiva mía). (Ya la primera determinación de este concepto deja en claro que Hegel ha tropezado con la categoría aristotélica del πρός τι. Hegel mismo subraya la diferencia entre la categoría que él aplica en este punto y el ἕτερον de Platón, 105.)

La diferencia del ser se agudiza aún en ese acaecer del algo que es ahora acaecer concreto en la referencia ontológica a lo otro.[10] La diferencia aparece ahora como diferencia de «determinación» y «naturaleza». En la alteración el ser-en-sí resulta ser no un medio neutral que asume en sí mismo cualquier alteridad, sino una ocasión sólo de posibilidades determinadas, con la que concuerda el ente, como «determinación» suya, en toda alteración. Este permanecer concorde es el modo de su permanecer-consigo-mismo, de su unidad. En el ser del algo volverá a manifestarse como mero «*comienzo*» de esa capacidad de alteración, o sea, como una incapacidad. En esa incapacidad se funda el hecho de que, en realidad, el algo no varía, sino que se convierte en otra cosa (en otro ente, en otro algo). El ente inmediato no consigue su «determinación» sino en la medida en que pasa a otra cosa; sólo en ese pasar llega a la «plenitud» de su ser. «La determinación es la determinación afirmativa en cuando ser-en-sí, concorde con el cual permanece el algo en su existencia, frente a su intrincación con otra cosa que le determinaría; se consigue en su igualdad consigo mismo y se impone en su ser-para-otro. *Cumple* su determinación en la medida en que la ulterior condición de determinación que nace por de pronto, múltiplemente, de su comportamiento respec-

[10] "De este modo cada existencia se determina al mismo tiempo como otra existencia, incluso para la representación, de modo que no sigue siendo una existencia que sólo se determinaba como tal, que no fuera también fuera de una existencia, que no fuera ella misma otra cosa" (105). Lo otro no es "eso que simplemente hallamos, de modo que se pudiera pensar algo también sin ello, sino que algo es en sí lo otro de sí mismo, y para el algo sus propios límites se hacen objetivos en lo otro" (Encicl. I 182; § 92 Zusatz).

to de lo otro, se convierte en su plenitud, de acuerdo con su ser-en-sí» (110). La categoría de la determinación caracteriza el ser como alteración y en la alteración; concreta el ser-en-sí en la medida en que ya no lo concibe como algo estático, sino como movimiento constante en la relación con otro ente: la plenitud del ser no deviene sino como siempre renovada «complección del Ser-en-sí con determinación» (111). Y el cumplimiento no sólo es siempre en *devenir* sino que, además, nunca está consumado: la determinación no es tampoco sino como «*deber ser*, o sea, lo es ella con el cumplimiento encarnado en su en-sí, en la forma del en-sí en general, *frente* a la existencia que no se encarna en ella» (ibid.).

La «determinación» del ente no se termina nunca. Siempre se encuentra frente a «existencia todavía no incorporada», frente a una exterioridad que todavía no se ha puesto en concordancia. «Sea de esta o de aquella condición, el algo se conceptúa en influencias y relaciones externas. Esta relación externa de la que depende su condición, así como la determinación por otro, se presentan como casualidad. Pero es de la cualidad del algo el estar librado a esa exterioridad y tener una condición» (111). La relación del algo en el ser-respecto-de-otro no es ya aquí meramente la «anchura de la existencia», sino que es «cualidad» de la existencia misma, y penetra en su «determinación»: «la determinación que de tal modo abarca lo otro en sí misma... introduce el ser-otro en el ser-en-sí o en la determinación, la cual queda así rebajada a condición» (112).

De este modo la determinación del algo por lo otro, la exterioridad del ser-respecto-de-otro se muestra ahora no como el límite inmediato del algo, sino como constitutivo del mismo ser-en-sí, de la determinación del algo. «Su límite, como final de lo otro en ello mismo, es simple y simultáneamente el ser del algo; por ese límite es el algo lo que es, y en él tiene su cualidad» (114). El límite es «principio» (115, ἀρχὴ) del ente mismo (la categoría aristotélica πέρας).

Mas si las cosas son así, si los entes singulares no están simplemente en reposo en su delimitación recíproca, si esa limitación constituye además la motilidad de su ser, entonces el «algo que sólo es dentro de sus límites se separa igualmente de sí mismo y, por encima de sí mismo, apunta a su no-ser, lo enuncia como ser suyo y pasa así a ello» (115). Hemos visto que el «ser-dentro-de-sí» del algo se caracteriza por una *incapacidad* específica: como su unidad lo es to-

davía sin «esencia» y «fundamento», el algo queda librado o entregado al acaecer de su ser-otro, de su alteridad, «cae», por así decirlo, en cada una de sus alteraciones y deviene así siempre *otro*, esto es, otro *algo*. Así, pues, el algo no se altera propiamente, sino que se transforma en otra cosa, «*perece*». Su unidad no es sino la unidad de esa *conexión de movimiento*: la hoja no *es* hoja sino si se aja; la semilla no *es* semilla más que si «perece» en el fruto. El ser del ente inmediato se constituye en general sólo en una motilidad que significa el completo *perecer*, del algo ente singular, o sea, el rebasamiento de sí mismo. Hay que incluir en el ser del ente singular su propio «final», de tal modo que su ser se cumpla sólo por ese final; el ente singular es lo *finito*. «Cuando decimos de las cosas que son finitas, entendemos con ello ...no sólo que son limitadas..., sino también y sobre todo que el no-ser constituye su naturaleza, su ser. Las cosas finitas *son*, pero su relación consigo mismas es... lanzarse más allá de sí mismas, más allá de su ser. Ellas *son*, pero la verdad de ese ser es el *final* de ellas. Lo finito no se limita a alterarse, como algo en general, sino que *perece;* y no es simplemente posible el que perezca, de modo que también pudiera ser sin perecer, sino que el ser de las cosas finitas como tal es tener como propio ser-dentro-de-sí el germen del perecer: la hora de su nacimiento es la hora de su muerte» (117).

Hay que situar esas inauditas palabras en el contexto partiendo del cual fueron escritas. La finitud aparece aquí en el terreno de la ontología como determinación ontológica del ente: no se trata ya sólo de la finitud «crítica» del conocimiento humano o de la existencia humana respecto de la infinitud de intuitus originarius, de Dios, sino de la finitud como determinación ontológica del ente en general. Aún más: esta determinación de la finitud nace de una interpretación concreta del ente en general, tal como éste sale al encuentro. Pero esto significa que el concepto de finitud se arranca por vez primera de la tradición teológica y se planta en el terreno de la ontología puramente filosófica. Ya no es la finitud del ente en cuanto ens creatum frente al Creador, sino que esta finitud no se enfrenta ya con *nadie*, ni siquiera con la infinitud del ente mismo (que Hegel recusa precisamente tildándola de «mala» infinitud). Partiendo de aquí ha abierto camino a una dimensión completamente nueva: la *historicidad* universal del ente. Con ello ha abierto el camino para

una primera captación esencial de lo *histórico*. El acaecer del ente finito no es desarrollo hacia meta prefijada o indeterminada, ni, en general, ningún desarrollo orientado, sino un acaecer pura y simplemente en sí mismo; es inmanente al-ente. El ente finito no *tiene* historia, sino que *es* historia. Y la historia del ente es sólo un *modo* del acaecer universal en general, y sólo se puede conceptuar junto con éste.

Pero todo eso son por el momento tesis que todavía se tienen que documentar. Hemos llegado mucho más allá de la situación realmente alcanzada. Ante todo, se suscita en seguida la pregunta: ¿cómo se ha de enlazar con esas afirmaciones el hecho de que en la «Lógica» el capítulo «La finitud» vaya inmediatamente seguido por el capítulo «La infinitud»? ¿Y el que Hegel condene precisamente aquí, como asunto del entendimiento común, el detenerse en la finitud? ¿Y el que Hegel haya caracterizado su «Lógica» como «exposición de Dios... tal como es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito»? ¿Y el que en sus cursos de filosofía de la historia haya tratado inequívocamente la historia como desarrollo hacia una meta determinada?

5

Finitud en cuanto infinitud: infinitud en cuanto carácter del movimiento

Aunque la problemática abarcada en el libro primero de la «Lógica» por el rótulo «Infinitud» no se encuentra directamente en el centro de esta investigación —pues en esos capítulos Hegel no hace explícitamente progresar la cuestión ontológica ni revela un sólo hecho *nuevo,* sino que se limita a explicar más precisamente los ya descubiertos—, sin embargo, hemos de considerarla brevemente porque los equívocos de que ha sido objeto se han apartado, precisamente, de lo decisivo.

La determinación dialéctico-formal de la infinitud es sencilla: lo finito se manifestó como aquello que necesaria y ontológicamente ha de rebasarse a sí mismo, ha de devenir su otro. Este otro de lo finito, empero, es lo infinito. Así, pues, la finitud, en sí misma y junto con su finitud, es infinitud. Con eso no se afirma nada mientras esta determinación flote en el aire como afirmación meramente dialéctico-formal. Nos preguntamos ahora: ¿qué significa la tesis en el contexto de la investigación ontológica?

Hemos visto que constituye el ser del ente finito el rebasar lo que *en cada caso* es como algo (ente), el tener su ser-en-sí como auto-determinación como debe-ser. La determinación del ente finito en cada caso es principio de su ser no sólo como «límite, sino también como «limitación». El ente finito se encuentra bajo la construcción del lanzarse-

a-sí-mismo-más-allá-de-sí-mismo: ha de devenir otro, pues sólo así deviene *sí mismo*.

> El deber-ser es un carácter ontológico del ente finito. Con esta determinación Hegel ha tomado el concepto del deber-ser, arrancándolo de la esfera ahistórica de la ética kantiana del deber y, en general, de toda filosofía moral trascendental, para enraizarlo en el terreno del acaecer concreto. Hegel sostiene en todo momento el arranque originario de la unidad de hombre y mundo. La pura ética del deber del idealismo trascendental nació del desagarramiento de ese punto de partida y de la absolutización del sujeto humano trascendentalmente depurado. Pero ese sujeto mismo no es sino el modo de ser determinado de un ente determinado en general... El «lugar» de la ética no se puede hallar sino por medio de una meditación ontológica universal.

El ente finito no es sino como rebasamiento de sí mismo, como alteridad de sí mismo. El ser de lo finito es *perecer*. ¿Mas cuál es el *adónde* del perecer del ente?

También a esa pregunta ha dado respuesta Hegel: el ente no se disipa, no deviene nada, sino que precisamente en ese perecer llega a sí mismo. Su *ser* mismo es ese perecer. El ente aisladamente tomado, fijado, el ente singular, perece sin duda, pero la singularidad del ente aquí y ahora determinado de tal y cual modo no *es* en modo alguno el ente, sino que el ente *deviene* sólo en la relación ontológica con lo otro, en el acaecer concreto de su ser-respecto-de-otro. «La planta rebasa el límite de ser semilla, igual que el de ser flor, fruto, hoja; la semilla se convierte en planta desplegada, la flor se aja, etc.» (I, 123). Y eso ocurre no sólo en la dimensión del ente en cuanto *viviente*. La diferencia absoluta, la dualidad y la escisión del ser, es una determinación ontológica universal y, como tal, fundamento de *todo* acaecer. «También la misma piedra está, en cuanto algo, distinguida en su determinación o ser-en-sí y su existencia, y en este sentido rebasa también ella una limitación... Si es una base capaz de acidificación, entonces es oxidable, neutralizable, etc.» (122). El ser de cada ente singular se cumple sólo en la conexión universal de ese acaecer en el que parece todo algo ente singular.

El «ser-en-sí» del ente (algo) se determinó como *capacidad* o incapacidad de sus propias alteraciones; a esa capacidad pertenece, como determinación arraigada en su mismidad

(«auto-determinación»), también el entero ámbito de sus alteraciones: su «ser-respecto-de-otro». Cuando esas alteraciones *le* ocurren simplemente, ocurren *con* él, su capacidad es sólo «inmediata» y por lo tanto es, propiamente, una *in*capacidad; pero también en esa incapacidad sigue siendo el ente un «ser-dentro-de-sí», un centro mediador, un ser-consigo-mismo en el ser-otro. Tampoco la incapacidad es *ausencia* de toda capacidad (pues entonces no habría algo ente, sino sólo suma y sucesión de condiciones cambiantes), sino que la incapacidad es una capacidad menor, débil, es sólo el *comienzo* del «sujeto», de la verdadera mismidad capaz. Tampoco lo que en el ser-respecto-de-otro ocurre inmediatamente con el algo es un acaecer ajeno al algo, externo, sino que precisamente constituye la existencia en cuanto estar del algo; en ese acaecer se *cumple* su ser-en-sí como determinación; es propio de su ser el «lanzarse afuera» a sí mismo por encima de su determinación óntica de cada caso, que es su límite. Lo que «perece» es siempre, por así decirlo, un estado aislado, desprendido del contexto de acaecer del ente y fijado, precisamente y sólo el «algo» (un determinado estado estante de la piedra, de la planta...), no el ente mismo. Éste es siempre *más* que el algo que es en cada caso: y a ese «más», a esa capacidad pertenece también lo otro a lo que el algo ha pasado, en lo que ha perecido. El ente mismo no desaparece; incluso cuando es totalmente destruido, esa destrucción descansa en la capacidad o incapacidad de su ser. La aniquilación es un acaecer positivo; en ella se hace real una posibilidad de su ser; también en ella se cumple su «determinación».

Por eso el detenerse ante la caducidad del ente finito singular no es concepción exacta de esta situación. Pues lo finito «no perece en el perecer; deviene por de pronto *otro* finito, simplemente, lo cual es tanto perecer cuanto pasar a otro finito, y así sucesivamente hasta el *infinito*». Y en ese perecer cada finito singular ha «alcanzado ya su ser-en-sí, en él ha *concurrido consigo mismo*» (124 s.) Por eso puede y tiene que decir Hegel que la caducidad y el perecer mismo *perecen* (118). Precisamente la finitud del ente tiene el carácter de la infinitud, precisamente la más resuelta retención de la finitud ontológica del ente obliga a Hegel a llamar infinitud a la «verdad» de esa infinitud. «La infinitud en general no deviene en el levantamiento de la finitud en general, sino que lo finito consiste por su naturaleza en devenir infinitud. La

infinitud es su determinación afirmativa, aquello que lo finito es verdaderamente en sí» (126).

Por paradójico que eso suene, la concepción de la finitud como infinitud es precisamente la expresión más clara de lo radicalmente que Hegel, frente a todas las determinaciones teológicas, aferra la finitud como historicidad del ente. El propio Hegel indica que en este punto ambos conceptos «pierden su naturaleza cualitativa» (133). Lo infinito no es ya un más allá de lo finito desde lo cual se determinara lo finito en su ser, sino que lo finito lleva en sí su propia infinitud, como infinitud de su acaecer: lo infinito «*es* y *está*, presente, actual. Sólo el infinito malo es el *más-allá*» (138). La infinitud es sólo expresión consecuente de la inmanencia absoluta y universal de la motilidad, de la «agitación del automovimiento» en el ser del ente como «eterno» ser-consigo-mismo en el ser-respecto de otro, como «regresión en sí mismo, relación de sí mismo a sí mismo» (ibid.). Y en la Lógica de Jena la infinitud se define directamente como «esa agitación absoluta» de lo finito, por «no ser lo que es». «La infinitud... es por lo tanto la única realidad de lo determinado, y no un más-allá, sino simple relación, el *movimiento puro absoluto*, el *ser-fuera-de sí* en el ser-dentro-de-sí» (31; cursiva mía). Y en la Enciclopedia: lo verdaderamente infinito consiste «en ser consigo mismo en su otro, o bien, dicho como proceso, en llegar a sí mismo en su otro» (I, 184, § 94, Zusatz).

Así, pues, la infinitud es plenamente un carácter del ser del ente finito en cuanto *motilidad*, «es esencialmente sólo como *devenir*» (138). Y este devenir es «*devenir determinado*», no devenir abstracto; es, como se ha dicho antes, en todas partes y en todo momento, «está, presente, actual». El ente es ente finito, el ser del ente finito es motilidad, en esa motilidad el ente vuelve a sí mismo en cada perecer, se cumple sólo en esa motilidad. La motilidad en cuanto ser del ente finito, tiene pues, como regreso constante a sí misma, relación consigo misma, carácter de infinitud.

Partiendo de este punto determina Hegel el concepto de idealismo. Que lo finito es lo «ideal» significa para él que «no es *ente autónomamente*, sino como *momento*, que tiene su ser sólo en la motilidad infinita con y hacia otro (139). Y Hegel dice simplemente: «la proposición de que lo finito es ideal constituye el idealismo» (145). Y continúa: «toda filosofía es esencialmente idealismo». Pues *la* inves-

tigación no puede pretender al nombre de filosofía si se contenta con la fijación y el aislamiento del ente singular, si no ha visto siquiera que el ente singular, la «cosa», no es nada autónomamente ente, «fundado en sí», sino que tiene siempre su ser sólo «de otro», ser «puesto». Esto muestra que para Hegel idealismo no es nunca ni de ninguna manera un principio epistemológico, sino siempre un principio ontológico. Hegel no quiere tener nada en común con el idealismo «subjetivo», «formal», que sólo considera la «forma de las representaciones» y no quiere captar ni resolver la contraposición de subjetividad y objetividad sino en la dimensión del conocimiento humano. Con ese idealismo «no se pierde ni se gana nada» (146).

Partiendo de la determinación de la motilidad como regreso infinito del ente a sí mismo, Hegel consigue la última categoría de la esfera de la inmediatez: el *«ser-para-sí»*. Con ello da la primera respuesta a la cuestión que todo lo dirige desde el comienzo, la pregunta por la esencia de la *unidad* del ente en la diferencia absoluta.

La categoría del ser-para-sí es tal vez la más amplia de la ontología hegeliana. Ser-para-sí significa al mismo tiempo el modo del ser más abstracto, más general, y el modo de ser más concreto y más propio; abarca toda la gama de diferencias entre el ἕν y la ἐνέργεια pura. El nivel alcanzado por la problemática se puede caracterizar por la siguiente cuestión: si el ente sólo *es* en motilidad universal y universal referencia a otro, en la infinitud del devenir-otro y en la infinitud del regreso a sí mismo, ¿qué es lo que constituye la imperiosa unidad de cada ente? ¿Qué es lo que explica el que, a pesar de todo, cada ente sea algo *para sí mismo*?

Cuando un ente es ser-para-sí mismo, se afirma y se preserva como *tal unidad* en todo ser-otro y en toda negatividad. Así, pues, la unidad de ser-para-sí no significa una disolución de la diferencia absoluta, sino sólo su «levantamiento», en el cual se preserva y unifica precisamente como diferencia. En el ser-para-sí «la diferencia entre el ser y la determinación o negación» está «puesta» al mismo tiempo que «compensada» (147). El ente-para-sí tiene «imaginado» en sí mismo el ser-otro; sigue siendo él mismo en el ser-otro, y *es* por lo tanto propiamente ahora. Entonces se suscita la cuestión de cómo es posible esa unificación.

De esas determinaciones generales del ser-para-sí resulta por de pronto lo siguiente: la unidad del ente en el ser-para

sí no es una unidad estática, rígida, sino una unidad movida en sí misma. Es una «relación» (147), y precisamente la relación imaginante y compensadora entre el ser-otro y lo otro, por un lado, y el ente mismo que se altera por otro. Pero una relación así sólo es posible si lo otro está dado al ente como tal otro, de tal modo que el ente pueda levantar lo otro en cuanto que otro, «rechazarlo», y retirarse él mismo de lo otro, «abstraerse» (148). La unidad del ser-para-sí es esencialmente una unidad del «*comportarse-se*», y más precisamente un comportar-se en el destacado sentido del «ser reflejado en sí mismo» (148). El ente se mantiene *para sí* en el movimiento de la alteración si se comporta en ese movimiento respecto de lo otro, si se com-porta como mismidad: partiendo de la multiplicidad que ante él se encuentra y que le es dada, se inclina de tal modo sobre sí mismo que no se pierde en ese movimiento ni se separa de sí mismo, sino que se mantiene, precisamente, en sí.

La «*referencia a sí mismo*» que representa el ser-para-sí ha de ser tomada de tal modo que pueda abarcar todos los modos del comportarse reflejo en sí mismo, desde el modo sumamente inmediato del vacío ἄτομον ἕν hasta el modo sumamente libre de la conceptuación. En esa relación se desarrollará el propio ser-sujeto del ente, ya antes aludido anticipativamente en la unidad del algo.

> La «relación» del ser-para-sí contiene un doble sentido fundamental que acompaña a la categoría por toda la ontología hegeliana. El ente tiene ante sí, presenta lo que le es dado como otro; tiene «en sí mismo» lo representado como otro, sin devenir por ello eso otro. El ser-para-sí es en su esencia más íntima *consciencia* y «la consciencia contiene ya como tal en sí la determinación del ser-para-sí» (148). Y lo que el ente tiene de este modo para sí lo tiene *sólo* para sí; en la relación consigo mismo está completamente «individualizado»: «*Individualidad*».[11] En el § 11 se intenta una ulterior aclaración de estas cuestiones.

Esa amplitud del ser-para-sí no es ninguna arbitrariedad; es simplemente expresión del hecho de que lo que constituye la unidad del ente es en cada caso algo diferente, de acuerdo con el modo del ser en el cual se encuentra en cada caso

[11] *Erdmann* formula este sentido del ser-para-sí como "polémica retirada a sí mismo" (*op. cit.*, § 50, nota 2).

el ente de que se trate. En el terreno del «ser» inmediato, en el cual se movía la «Lógica» hasta este momento, también esta «relación consigo mismo» y su unidad es *inmediata* (148; Encicl. 60). Es algo que ocurre con el ente, que se cumple en él, que todavía no está contenido por el ente mismo ni fundado en la esencia de ese ente. A causa de esa inmediatez la unidad que se constituye en el ser-para-sí inmediato es la unidad más abstracta, más exterior y más indiferente: el puro ἄτομον y κενόν (156 s.). Cierto que en la relación de toda alteración consigo misma el ente es ahora «determinación absoluta»: frente a todo lo demás está absolutamente determinado como tal unidad que es para sí, pero como la determinación de esa unidad se constituye inmediatamente en el acaecer del ente y no es mantenida por su «esencia» en unificación realmente mediadora, es necesariamente una unidad «indiferente»: esta unidad no es sino «Uno» frente a muchos otros Unos iguales. Lo en cada caso otro a lo que se refiere el ente es sin duda «momento» de su ser, su ser-uno está codeterminado por lo otro, pero lo otro sigue siendo otro ente indiferente al primero. La relación que constituye el ser-para-sí es de este modo la relación puramente externa de la «repulsión y atracción» de muchos entes singulares entre sí. Como el ente-para-sí «se fija como algo *inmediatamente* presente, su relación negativa consigo mismo es simultáneamente relación con un *ente,* ..., aquello a lo que se refiere es determinado como *estar* y *otro;* en cuanto relación esencialmente consigo mismo, lo otro es... igualmente *Uno.* El Uno es, por lo tanto, devenir muchos Unos» (158).

Así se ha obtenido un resultado fundamental. La unidad que se constituye en el ser-para-sí en la dimensión de la inmediatez es en sí sólo una «independencia abstracta, formal» (I, 163) que tiene siempre en sí misma su propia «destrucción». La unidad del ente, que se mantiene en toda alteración, significa al mismo tiempo la completa «indiferencia» del ente respecto de toda determinación, y sobrevive de un modo aún por aclarar el perecer de cada algo singular. El ente asume uniformemente, por así decirlo, toda determinación, o sea: no es que permanezca *igual* en cada determinación, sino que en cada determinación sigue siendo él mismo en cuanto *ente.* Pero con eso queda *levantada* la determinación en cuanto tal, la cualidad. Un ente tan inmediatamente idéntico con su cualidad que en toda alteración de ésta se mantiene él mismo en cuanto ente en alteración no está ya

determinado cualitativamente, sino *cuantitativamente.* Y si el fundamento de esa exteriorización es la *inmediatez* del ser, entonces todo eso significa algo más todavía:

El estar inmediato del ente no puede dar *nunca* ni en ningún lugar el fundamento de la unidad ontológica del ente: el ser del ente no se constituye nunca ni en ningún lugar en la dimensión del estar inmediato. Pero entonces no se capta con la suficiente profundidad la *motilidad* en cuanto modo de ser del ente mientras se trate sólo de que acaece con el ser y en el ser, o sea, mientras la motilidad discurra junto al ser, por así decirlo, y el ser junto a la motilidad. La dimensión del estar inmediato no basta en modo alguno para la determinación del ente ni para la determinación de su ser.

6

La irrupción de una nueva dimensión del ser y de la motilidad. El re-cuerdo del ente inmediato en «esencia»

El acaecer del ente en la inmediatez había resultado un acaecer cuantitativo, y su unidad una unidad puramente cuantitativa. Estas determinaciones tienen un carácter puramente ontológico: no se trata de que con ellas se haya de concebir ahora la cantidad del ente, *tras* la cualidad, como una de sus determinaciones, como su «exterioridad» contraponible a su «interioridad», etc., sino que cantidad significa un modo del *ser* del ente. La cantidad constituye precisamente la cualidad del ente en la inmediatez: en cuanto inmediatez, *es* como magnitud pura y, por lo tanto, en relación universal con otro ente que es también como magnitud. No se trata de que el ente sea primero cualitativo y luego sea cuantitativo; el paso de la cualidad a la cantidad es (como cualquier otra transición de la «Lógica») paso de una estructura a otra, y precisamente de una estructura más abstracta, más impropia, a una estructura más concreta, más propia; es un movimiento dentro de un todo siempre ya dado; la estructura hacia la cual se avanza no es sucesiva, sino que se encuentra ya aquí simultáneamente con la primera estructura levantada: ocurre sólo que en el movimiento se la descubre y capta.

Como aquí no se trata de dar una interpretación seguida de la «Lógica», sino sólo de exponer determinadas tendencias ontológicas que apuntan a la elaboración del ser como motilidad y de la historicidad, podemos pasar por alto los varios caracteres singulares del ser en cuanto cantidad y resumir el resultado del análisis:

Tampoco la cantidad puede en modo alguno facilitar la constitución de una verdadera unidad del ente, ni fundarla; por el contrario, en ella prosigue hasta el final la disolución de todas las unidades. El ente singular asume en su ser la determinación cuantitativa: cada ente *es* sólo en la «medida» respecto de otro ente que le atribuye la medida de su ser y es a su vez medido por él. La mera proporción de determinaciones cuantitativas «constituye la naturaleza cualitativa del algo material» (I, 360). «Lo independiente no tiene los exponentes de su determinación en sí sino en la comparación con otros» (363). La determinación de ese independiente «consiste, pues, simplemente en el modo cuantitativo de este comportamiento» (365): el ente singular se resuelve en una «línea nodal de relaciones de medición» (379).

En esas relaciones de medición cada ente singular es en *motilidad,* y como la «unidad mensurativamente derminada» que constituye cada ente singular como unidad consiste sólo en «diferencias cuantitativas», las singulares «independencias se rebajan a *estados*», y precisamente a estados en constante cambio de un «sustrato» que permanece perennemente como «el mismo» en todos los estados (386). Pues lo decisivo es que en ese «progreso infinito» de una línea nodal autoconstituyente se mantiene una *unidad,* se constituye una «*mismidad*». En toda la continuación se continúa el ente, y todo lo que se continúa es ente. Pero esa es también la *única* determinación que aún se puede atribuir a esa unidad y mismidad: el sustrato perenne en mero «ser». «Este paso de lo cualitativo y lo cuantitativo de lo uno a lo otro procede sobre la base de su unidad, y el sentido de este proceso es sólo el *estar,* el mostrar o poner que a todo ello subyace un sustrato que es su unidad» (386).

De este modo la «doctrina del ser», cuya explicación constituía todo el libro primero de la «Lógica», vuelve tras un largo rodeo al lugar del que partió: al «puro ser». De nuevo se encuentra ante la determinación más vacía y más abstracta, ante el «ser» en general, el cual es al mismo tiempo ¡nada! Pero ¿realmente no se ha conseguido nada? ¿Realmente se vuelve a estar en el punto de partida? Importa sólo aferrar el resultado de la marcha tal como se manifiesta, y él conducirá más allá de sí mismo, de su propio resultado, a una dimensión completamente oscura todavía, pero también enteramente nueva.

La negatividad y la motilidad del ser se pueden considerar como las determinaciones centrales obtenidas por la doctrina del «ser» como inmediatez. Ambas constituyen una unidad estructural: la negatividad es el fundamento de la motilidad del ser, y esa negatividad no *es* sino como motilidad. Y esta unidad estructural del ser se puede ahora captar más concretamente.

«El ser es la indiferencia abstracta» (387) como levantamiento de toda determinación: el ente inmediato *es* del mismo modo ente en cada determinación. Pero es esa indiferencia no en cuanto estático, simplemente estante, sino sólo en cuanto movido: sólo en el alzar y negar cada determinación fáctica, sólo en el regreso a sí mismo a través del rebasamiento de toda determinación. Tomado de este modo el ser no es mera indiferencia, sino «indiferencia absoluta», la cual «*a través de la negación* de todas las determinaciones del ser... se media consigo misma hasta la simple unidad» (388). En cuanto es esta indiferencia absoluta, el «ser» es movida «totalidad negativa»: «relación negativa simple e infinita consigo mismo, incompatibilidad de ella misma [la indiferencia] consigo misma, rechazo de ella misma por sí misma» (397).

Estas determinaciones se tienen que entender ahora con toda su concreción. El ser del ente como puro estar, como inmediatez, es precisamente *ser* negando constantemente toda determinación *en* la que es, hallándola incompatible consigo mismo, rechazándola, alejándose y manteniéndose sí mismo en todo eso. El ser no es más que el estar, el resolver, el acaecer de esa escisión. Estas formulaciones son aún más tajantes, cortantes y breves al final del primer volumen de la *primera* edición de la «Lógica»: «Ser» es «indiferencia que es para sí»: «ésta es precisamente determinar el *ser* inmediato como un *no-ser* y el ser-en-sí como determinación». Ser es simple negatividad de sí mismo», es «no ser lo que es, y ser lo que no es». Y en la Enciclopedia: el ser inmediato «es la negatividad de levantarse en su ser-otro, igual que este ser-otro» (67).

Si se admite esa situación sin paliativos, la esfera de la inmediatez del ser queda destruida desde dentro. Ese «no», esa negatividad que es el ser, no es nunca presente en la esfera de la inmediatez, no es nunca *presente*. Ese «no» es precisamente y siempre lo *otro* que no es inmediatez ni presencialidad, aquello que el ente no es nunca como presente y que, sin embargo, constituye su *ser*. Este «no», esta negatividad

ha *sido* ya siempre en cada momento lo inmediatamente presente. El ser del ente presente se encuentra ya siempre en un *pasado*, pero en un pasado en cierto modo «atemporal» (II, 3),[12] en un pasado que siempre es presente a pesar de ello, y *a partir del cual es* el ente. El ente es en cada caso lo que inmediata y presentemente es sólo por el *re-cuerdo*:* «inmediatamente se impone la reflexión de que ese *puro ser*... presupone un *re-cuerdo* y movimiento que ha depurado el estar inmediato para hacer de él puro ser» (3). Con el fenómeno del re-cuerdo Hegel abre la nueva dimensión del ser que constituye el ser como presencia: la dimensión de la *esencia*.*

Como es obvio, el «re-cuerdo» no tiene nada que ver con el fenómeno físico al que hoy día damos ese nombre: es una categoría *ontológica* universal: es «un movimiento del ser mismo» que «se re-cuerda por su naturaleza» (3). Es el «entrar en sí mismo» del ente, el regresar-a-sí-mismo, pero —y esto es ahora lo decisivo— ese movimiento no discurre ya en la dimensión de la inmediatez misma (como las mediaciones y negaciones del algo, que por esa razón se perdían), sino que retrocede y penetra en una nueva dimensión, la dimensión de la persencialidad «atemporal», la dimensión de la esencia.

La totalidad negativa que ha resultado ser el ser del ente inmediato es una totalidad muy positiva, pues esta negatividad no es la nada, sino precisamente aquello que permanece en todas las determinaciones del estar en cada caso: «tampoco queda resuelta con el mero agitarse de una cualidad a otra ni con el mero pasar de lo cualitativo a lo cuantitativo y a la inversa, sino que es una permanencia en las cosas, y eso es por de pronto la esencia». (Encicl. I, 225, § 112, Zusatz).

[12] Las indicaciones de páginas en las citas siguientes (hasta el § 16) se refieren normalmente, salvo indicación contraria, al volumen *segundo* de la "Lógica".

* "Re-cuerdo" traduce "*Er-innerung*". "*Erinnerung*", que significa recuerdo en el alemán cotidiano, está usado por Hegel con ambigüedad entre el sentido corriente de recuerdo y el sugerido por la componente *innerung*, que significaría interiorización. Al leer "re-cuerdo" en esta traducción se tendrá presente la etimología (*corazón*), para entender el término en ambigüedad entre recuerdo y llevar al corazón o interiorizar. (*N. del T.*)

* "persencia" y "persencialidad" no son erratas por "presencia" y "presencialidad". Traducen "Gewesenheit" según los contextos, y el prefijo "per" se ha de entender en su significación de refuerzo y también, por asociación, como indicación de persistencia, hasta el extremo de la atemporalidad. La misma vaga arbitrariedad que el lector español se ve obligado a admitir impera en el léxico traducido. (*N. del T.*)

Hay que intentar aclarar la dimensión del ser que Hegel determina como esencia, sin tener en cuenta lo que por lo común se llama esencia en filosofía, o sea, sin tener en cuenta nociones como la idea platónica, o concepto, o «esencia» en el sentido de las «Ideas para una fenomenología pura» de Husserl, etc. El concepto hegeliano de esencia nace de una interpretación muy concreta del ser como motilidad; significa un auténtico redescubrimiento y, al mismo tiempo, una nueva determinación de la categoría aristotélica del τίῆνεῖναι

Esta planta *está* en este momento como semilla, ahora como flor, ahora como fruto. Pero no *es* ni semilla, ni flor, ni fruto; ni tampoco *es* eso cuando es inmediatamente *como* semilla, flor, fruto, y tampoco *es* todo eso junto. El *ser* de este ente no se encuentra en la entera dimensión de la presencialidad inmediatamente estante —tal fue el resultado de la investigación anterior—, salvo como «totalidad negativa» de todas las determinaciones inmediatas de cada caso: la planta *es* precisamente esto: *no ser* semilla, flor, fruto, y *a pesar de ello* ser en eso que no es, «referir» ese «no» a sí misma. La semilla *deviene* flor, la flor *deviene* fruto, y en todo eso es, como *permanente,* la planta; o aún más: ella deviene propiamente en eso. Pero para poder ser presente en todas esas determinaciones, para poder ser planta *como* semilla, flor, fruto, la planta tiene que *haber sido* ya siempre, antes de todas esas determinaciones singulares. ¡*Ya* la semilla, en efecto, es planta! La planta no nace de la semilla: sólo la flor, y luego el fruto, nacen de la semilla. El «ser» de la planta es pues una «esencia»: por de pronto no es determinable sino como» lo que el ser era (ya siempre)», τὸ τί ἦν εἶναι.

Si preguntamos ahora por el lugar de la esencia en el acaecer del ente, no podemos determinarlo al principio sino como «pasado», como «haber-sido»: «El lenguaje ha conservado en el verbo ser [*sein*] la esencia [*wesen*] en tiempo pasado, «sido» [*gewesen*]; pues la esencia es el ser pasado, pero atemporalmente pasado» (3) [persencia]. «Atemporalmente» pasado: pues lo sido no desaparece, no es la nada, sino que *está* precisamente en todas las determinaciones entes presentes. El uso lingüístico «tiene pues en su fondo una intuición acertada de la relación del ser con la esencia, en la medida en que podemos, sin duda, contemplar la esencia como ser pasado, a lo cual basta con añadir que lo pasado no queda por ello abstractamente negado, sino sólo levantado y con ello al mismo tiempo conservado» (Encicl. I, 225, § 112, Zusatz).

Hegel comenta esto ulteriormente: cuando digo que Cesar ha estado en las Galias no niego su estancia en las Galias, sino que lo levanto, lo preservo: este «haber estado en las Galias» *está* todavía en el Cesar de la guerra contra Pompeyo, y en el Cesar asesinado, ¡y en el Cesar de hoy día!

Lo presente no es el relevo de lo sido, sino que lo sido permanece en lo presente. No se encuentran ambos en la misma *dimensión.* ¡La persencialidad, constituye una dimensión propia y, en comparación con la presencialidad, constituye precisamente la dimensión *propia* del ser!

> La doctrina de la esencia como persencia presente es el verdadero lugar sistemático en el cual ha encontrado su preservación en la «Lógica» el descubrimiento de la historicidad del ente. Es significativo que esta doctrina de la esencia *no* se encuentre todavía en la *Lógica de Jena,* sino que aparece *después de la Fenomenología del Espíritu,* primera obra de Hegel que recoge explícitamente la historicidad en la fundamentación ontológica. También el concepto de «*re-cuerdo*» cobra por vez primera en la Fenomenología su decisiva importancia categorial, como categoría básica de la historicidad. Será tarea de la segunda parte mostrar estas conexiones.

7

La motilidad de la esencia en su bidimensionalidad. El "fundamento" y la "unidad" del ente

La «diferencia absoluta» de ser, que en la dimensión de la inmediatez como escisión de «ser-en-sí» y «estar», ser-en-sí y ser-otro, era fundamento ontológico de toda motilidad, se precisa y concreta en la motilidad «esencial» hasta ser diferencia y escisión entre dos dimensiones, la persencialidad y la presencialidad, «esencia» y estar, «mundo en-sí y mundo apariencial». Esa bidimensionalidad se expresa claramente en las determinaciones de la motilidad esencial. Mientras que los caracteres de la motilidad inmediata del «ser» —el ser-respecto-de-otro, la alteración, el perecer, el pasar o transición— se encontraban todos en una *sola* dimensión, a saber, la inmediatez de la existencia presente, los caracteres de la motilidad esencial anuncian ya claramente por su mismo nombre la bidimensionalidad: sus nombres son reflexión, aparecer-en-sí, aparecer, revelar-se. Y en esa escisión dimensional esa motilidad constituye el *fundamento* esencial y la *unidad* esencial del ente.

Precisemos una vez más la relación de la esencia con el «ser inmediato», con el estar. Frente al estar la esencia ha sido ya siempre en cada caso, pero, al mismo tiempo, es siempre presente en el estar como existencia. Esta determinación se concreta ahora: la existencia en ese sentido es al mismo tiempo presupuesto y consecuencia de la esencia; la esencia deviene sólo en y desde la existencia; al mismo tiempo, la existencia es lo que es sólo en cuanto «puesta» por la esencia;

sólo por la esencia tiene subsistencia, fundamento y unidad. Para entender esas determinaciones hemos de aclarar ante todo el carácter general de la motilidad de la esencia, la reflexión.

La «reflexión» caracteriza la misma motilidad que, en cuanto acaecer constitutivo de unidad en la dimensión de la inmediatez, era ya el «ser-para-sí»: la «simple referencia a sí mismo» en el levantamiento inmediato del ser-otro (ver supra, pág. 69). Pero mientras que en la esfera del «ser» esa unidad era abierta, discurría junto al ente y allí se perdía, era un paso indiferente a lo otro, ahora la nueva dimensión de la esencia hace de la reflexión un movimiento «que permanece en sí» (15), que vuelve a sí mismo. Como luego se mostrará, el ser-otro es sólo como «presupuesto» y «posición» de la esencia, se encuentra, pues, con ella en un conexión interna y necesaria.

El ente mismo se ha abierto esta posibilidad del permanecer en sí, al re-cordarse la «esencia» desde la «existencia», al presencializarse su persencialidad como suelo propio de su «ser». «Mas la esencia, tal como aquí deviene, es lo que es no gracias a una negatividad ajena, sino por su propio movimiento, el movimiento infinito del ser» (4). Este movimiento no se pierde ya en lo otro, sino que se mantiene en sí mismo. Pues en la persencialidad constantemente presente se constituye ahora una dimensión que permite a su vez la constitución de semejante «permanecer», una dimensión que posibilita la «unidad» del ser: la determinación de la esencia «permanece en consecuencia dentro de esa unidad y no es ningún devenir ni ninguna transición, del mismo modo que las determinaciones mismas no son tampoco *alteridad* como tal ni relaciones a *otra cosa*» (5). Por eso habla Hegel de la «autoigualdad» de la reflexión (21): la mediación de las determinaciones de cada caso procede siempre de la misma «esencia» y regresa siempre a la misma «esencia»; «el movimiento gira inmediatamente como progresión en sí mismo» (16); siempre es la misma esencia, o, por mejor decir, el mismo movimiento en cuanto esencia, el que pone las determinaciones en una «proporción» consigo mismo, se comporta respecto de ellas, las hace «relativas» a él mismo. «En la esencia no ocurre ya ningún paso o transición, sino sólo relación... No tenemos aquí alteridad verdadera, sino sólo variedad, relación de lo Uno a *su* Otro» (Encicl. I, 221 s., § 111, Zusatz).

Pero ¿cómo se constituye concretamente la unidad del

ente en cada caso? Pues hasta ahora no hemos descrito sino el terreno general sobre el cual se puede constituir, en cuanto posible, una unidad tal: el terreno de la persencialidad constantemente presente. Pero cada esencia es esencia (esencialidad) *determinada*. Y su unidad es unidad determinada. ¿Cómo constituye la reflexión, en cuanto motilidad de la esencia, su unidad determinada? Con la respuesta a esta cuestión Hegel suministra además la aclaración de la relación entre esencia y existencia a la que antes aludíamos. Esencia es siempre esencia de una existencia: no es sino la existencia re-cordada, vuelta a sí misma. Lo que ocurre es que la esencia tiene su existencia, por de pronto, como «levantada», como inesencial: «no es meramente una existencia inesencial, sino lo inmediato nulo en sí y para sí; es sólo inesencia,* la apariencia» (9). Así pues, la existencia es respecto de la esencia lo nulo «en sí y para sí», pues esta existencia no tiene en sí misma —sino en la esencia— el «suelo», aquello desde lo cual es o que es.

Pero eso no se debe entender en modo alguno en el sentido de un fenomenismo, como si con ese desarrollo se negara «ser» a la existencia inmediata. En cuanto apariencia e inesencia no es la nada, sino que *está*, precisamente; no queda disuelta por el análisis, hasta el punto de que, como veremos en seguida, sigue siendo el «presupuesto» de la esencia y, por otra parte, es mantenida en su existencia como estar precisamente por la esencia; la esencia *es* sólo en y con su inesencia: «la apariencia es la esencia misma en la determinación del ser», es «la apariencia en sí, la apariencia de la esencia misma» (11). Precisamente en este lugar en el que apunta inevitablemente la constricción del fenomenismo, se manifiesta la tremenda concreción del filosofar hegeliano: no se elimina *nunca* por decreto la existencia inmediata, ni se le niega valor; se recoge más bien en la esencia con toda su inmediatez, pero no para disolverla en la esencia, sino para que siga ahí con toda su concreción, y la motilidad de la esencia se desarrolla precisamente a partir de esa preservación de la unidad escindida de esencia y existencia.

La motilidad de la esencia tiene siempre su «dato previo» en la existencia inmediata de cada caso, el dato previo que ha de asumir y del cual tiene que partir; la existencia inmedia-

* "inesencia" traduce (mal) "*Unwesen*", término que tiene además la connotación de "terotolófico). (*N. del T.*)

ta es «*presupuesto*» suyo, «aquello de donde *procede* la esencia» (16). La reflexión, pues, *rebasa* esa existencia inmediata que es dato en cada caso: para poder ponerse en relación consigo misma como esencia, para poder comportarse respecto de ella y mantenerla en sí, la reflexión tiene que haber *rebasado* ya en cada caso la existencia inmediata; sólo así puede levantarla y volver a sí misma con lo levantado, para preservarlo en sí misma. «La reflexión *se encuentra* pues con una inmediatez que rebasa, y es el regreso de esa inmediatez» (ibid.). Para poder *ser* planta en cuanto flor, para poder mantener la flor en el ser de la planta, la planta *en cuanto* flor tiene que haber *rebasado* ya la flor, tiene que ser ya *más que flor;* tiene que ser ya siempre el fruto *futuro,* del mismo modo que también había *sido* ya siempre flor.

Pero eso no caracteriza sino parcialmente el movimiento de la reflexión, ni describe sino parcialmente su resultado Se manifiesta el hecho fundamental de que sólo con el rebasamiento de lo inmediatamente existente deviene éste lo que es, que sólo por su levantamiento y su reconducción a la esfera de la esencia cobra su «lugar» esencial, es *preservado*: «Este dato previo no deviene más que por ser *abandonado*», «el rebasamiento de lo inmediato es la llegada a lo inmediato» (16). Sin ese rebasar y levantar, toda determinación inmediata del ente se reduciría a un estado instantáneo indiferente de una materia indiferentemente perenne en un cambio continuo. Si lo inmediatamente existente *es* realmente, entonces es que tiene su ser por obra del movimiento de la reflexión, que levanta la existencia inmediata y la rebasa. La existencia es «determinación esencial, no transitoria», es «subsistencia» real, sólo en cuanto *ser-puesto,* ser-puesto por el movimiento esencial.

Así recibe finalmente el *ser* del estar o existencia inmediata su determinación: «*la existencia inmediata es sólo ser-puesto;* ésta es la proposición de la esencia de la existencia inmediata» (20). El «suelo» de la existencia inmediata es la esencia (ibid); «la auto-igualdad de la reflexión» es «la que le da *subsistencia*» (21; la última cursiva es mía).

Pero lo que se constituye por vez primera en ese movimiento que rebasa y regresa no es sólo la subsistencia de la existencia inmediata, sino también la subsistencia de la esencia misma. Pues la esencia *deviene* sólo en cuanto tal movimiento, y *es* sólo en él. «El rebasamiento de lo inmediato... es más bien por ese rebasamiento», y sólo el regreso desde lo inmediato es «la llegada de la esencia a sí misma, el ser simple,

igual a sí mismo» (16). Sólo en cuanto tal «comportamiento respecto de sí mismo» *es* la esencia en cuanto «permaneciente en sí misma» (15). La esencia «no *tiene en si* ese movimiento, sino que lo es ella... misma (14).[13]

Pero con eso queda caracterizado el movimiento de la esencia como un «automovimiento» cerrado en sí, que constituye unidad real. Un «movimiento que viene de sí mismo» (16): pues lo inmediato que es dato previo, su punto de partida, es simplemente lo que él mismo ha puesto, es sólo «la apariencia del comienzo» (15); adonde llegue ese movimiento, siempre es exclusivamente él mismo. La esencia no es nada fuera de ese movimiento, y el movimiento mismo se encuentra en vinculación ontológica con la existencia inmediata; también «la inmediatez es sólo ese movimiento mismo» (13). Eso no significa que vuelvan a coincidir las dos dimensiones —aún veremos cómo se desarrolla ulteriormente su duplicidad—, pero sí que no son «mundos» independientes, dispuestos aisladamente y que luego a posterior, se pongan en relación, sino dimensiones del ser que, por su ser, están desde el primer momento remitidas las unas a las otras, que sólo en esa remisión tienen «subsistencia» y sólo se mueven en su unidad escindida.

La concepción de la esencia como «automovimiento» y la unificación de las dimensiones de la esencia y la «existencia» en la totalidad de *una sola* conexión de movimiento (cosa que ocurre primariamente por las categorías «recuerdo», «presupuesto» y «posición») hacen comprensible el acaecer del ente desplegado en la «Lógica»: el que el ente pueda «pasar» del «estar» a la «esencia» y de la «esencia» a la «existencia» [no como estar] etc., sin que esas transiciones se produzcan *sucesivamente* en un ente que permanece indéntico, sino mantenidas, por así decirlo, en la superior simultaneidad de un contexto de movimiento que todo lo abarca. *Mientras* el ente está de modo inmediato, se re-cuerda la esencia; *mientras* es reflejo en sí mimo, sigue siendo inmediatamente estante; *mientras* sale de la esencia a la existencia»

[13] Hegel indica que la plena identidad de la esencia con su *motilidad* es la verdadera dificultad de la exposición de esta dimensión: "La esencia como tal es una con su reflexión y su movimiento, sin posibilidad de distinción... Esta circunstancia dificulta la exposición de la reflexión en general; pues no se puede decir propiamente que la *esencia* regresa a sí misma, la *esencia* aparece en sí, porque no es *antes de o en* su movimiento, y éste no tiene fundamento alguno por el que discurrir y perderse" (67).

sigue siendo en la bidimensionalidad de la existencia como estar y la esencia. En esta situación se funda la peculiar no-temporalidad del acaecer de la «Lógica», sobre la que más tarde se volverá a hablar.

Las determinaciones de la esencia como «*identidad*» y «*fundamento*» están ya propiamente predispuestas en esa caracterización de la reflexión como motilidad de la esencia, de modo que ahora se trata simplemente de explicitarlas. Al hacerlo hay que tener en cuenta que la identidad y el fundamento se estudian entre las «determinaciones puras de la reflexión»; en la «Lógica» el «fundamento» ocupa aún un lugar intermedio entre la esencia como tal y la aparición de la esencia; en las dos Enciclopedias se encuentra externamente coordinado con las demás determinaciones de la reflexión. Así, pues, con esas determinaciones permanecemos aún en la dimensión de la persencialidad constante: la identidad esencial y el *fundamento* del ente inmediato yacen, pues, en el pasado persencial; de allí ha de «surgir» el ente en cuanto fundado y fundamentado.

La «identidad esencial» no es más que la pura autoigualdad de la reflexión que antes hemos descrito, el «puro producir de sí mismo y en sí mismo»; «en esta medida sigue siendo en general lo mismo que la esencia» (26). Esta identidad es sólo en y contra la diferencia, se refiere en sí misma a lo que ella *no* es, es una identidad que en cada caso *se explicita a sí misma,* una unidad que sólo deviene por y en el levantar y poner su negatividad. La «diferencia absoluta» (32) penetra en la misma identidad esencial. Pues la esencia está *remitida* a la determinación del estar inmediato hallado en cada caso; al rebasar esa determinación, levantarla y convertirla en algo puesto, se hace «esencia determinada» y, además, ella misma cosa puesta, devenida. Por eso la identidad esencial es, más exactamente, «positividad»; pero una positividad es sólo frente a una negatividad, sólo como ser-puesta *frente* a otro que co-constituye su ser-positivo. La esencia lleva en sí misma la contradicción absoluta: sólo *es* frente a una determinación previamente hallada, negándola y levantándola en sí; pero al hacerlo levanta también siempre su propia posibilidad ontológica, se niega a sí misma. Se niega no como esencia en general, sino sólo como esencia «pura», autónoma, diferente de lo estante en cuanto puesto. Mas esto significa que la esencia se ha hecho *real* gracias precisamente a esa negación. ¡Al hundirse hasta los *fundamentos* se ha cobrado

precisamente como *fundamento*! * La planta es sólo en cuanto «levanta» ahora la semilla, ahora la flor, ahora el fruto, en cuanto *no es* eso; pero esto significa al mismo tiempo que la planta es en cuanto *sólo* ahora es como semilla, y ahora como flor, y ahora como fruto. No tiene ser alguno fuera o por detrás de la semilla, la flor, el fruto; tampoco es sólo inmediatamente semilla, flor, fruto, sino que es *en cuanto* semilla, flor, fruto. La planta no queda «absorbida» por esas determinaciones; es más bien *en* ellas («sencia» en ellas» **), no ya como mera «interioridad», como sustrato metafísico; más bien ocurre que es sólo como relación siempre autoidéntica de esas determinaciones con el acaecer de sí misma, como mediación, sostén de esas determinaciones, como comportamiento siempre auto-idéntico respecto de ellas. El *ser* en el sentido de la esencia *acaece* como *comportar-se* ya siempre idéntico a sí mismo en cada determinación particular. En esa tesis se pueden ya resumir todas las determinaciones de la esencia dadas por Hegel: motilidad (devenir y ser-devenido; proceder de..., rebasar..., y regreso a sí misma), autoigualdad en la motilidad (identidad) y asumir y dirimir la contradicción (positividad y negatividad).

Así, pues, el hundirse de la esencia pura hasta los fundamentos no es sino consecución del fundamento del ser real, fundamentación de la «existencia». Por sí misma, en su propia motilidad, la esencia como fundamento sale a la realidad, y *es* sólo en ese salir. «La esencia se determina a sí misma como fundamento» (63), y el fundamento no es *diferente* de la esencia, sino «la esencia puesta como totalidad» (Encicl. 75). La esencia es «como fundamento un ser-puesto, un devenido» (53): procede de la determinación hallada previamente en cada caso y asume en sí misma esa «negatividad». Pero sólo para que acaezca lo asumido desde sí mismo y por sí mismo; su determinación «consiste en *ponerse* y *determinarse* como aquello que es *en sí*...» (63). Y si la autodeterminación de la esencia no es, de este modo, sino el levantamiento, la asunción y el hacer-acaecer la determinación hallada en cada caso, entonces no es ya nada «procedente de otro», sino

* Juego de palabras: fundamento es *Grund*. La expresión alemana "*sich zu Grunde richten*" significa en el discurso cotidiano arruinarse, destruirse, hundirse. La frase alemana traducida dice: "Indem es sich zu *Grunde* gerichtet hat, hat es sich gerade als *Grund* gewonnen!" (*N. del T.*)

** El inexistente verbo * *wesen* (esencia se dice *Wesen*) es un término de la filosofía heideggeriana. Se traduce por el inexistente verbo "senciar". (*N. del T.*)

«esencia» idéntica consigo misma en su negatividad (ibid). Esta mediación de la esencia consigo misma no es, como ya se ha dicho, ninguna «mediación pura en general», sino «mediación *real*» (64), fundamentar y hacer acaecer la «cosa» real, la «cosa existente» realmente.

Resumimos brevemente ahora las determinaciones esenciales del *fundamento* que Hegel obtiene de ese desarrollo: su carácter común fundamental es la inmanencia del fundamento al ente mismo (y no ya, ahora, al ente-estante inmediato, sino al ente esencialmente movido y mantenido en sí mismo: a la «cosa») y el ser del fundamento como acaecer de la cosa misma. El fundamento del ente es la esencia, la constante autoidentidad de la reflexión, de la relación de las múltiples determinaciones entitativas con lo que constantemente «sencia» *en* esas determinaciones y con el hacer-acaecer desde lo «senciante», la autoposición de lo ya siempre puesto (como Hegel determina siempre la esencia como movimiento, como «actividad absoluta», como «automovimiento» —así en 33, 59 ss., 73, 67—, no es sólo posible, sino necesario, entender «esencia» activamente, como aquello que siempre y sólo «sencia»).* De este modo el fundamento no se puede separar (salvo en la abstracción superficial), en cuanto «fundamento idéntico», de la cosa ente determinada misma, en cuanto «forma»; sólo en esa superficial abstracción se le puede determinar como «sustrato» idéntico, como «materia», frente a la cambiante «forma» fáctica del ente. En verdad se trata de un sólo acaecer. «*Una* reflexión... que constituye la esencia en cuanto base simple que es la subsistencia de la forma» (68). «Por eso no es lícito preguntar cómo se añade la forma a la esencia», pues «la forma tiene la esencia en su propia identiad, igual que la esencia tiene la forma absoluta en su naturaleza negativa» (69). No «hay» fundamento para el ente, sino que fundamento es siempre y sólo un acaecer del ente mismo. El fundamento es sólo como «fundamentar». Todo estar inmediato *es* sólo como «condición»: condición de su propia esencia; «el estar en sí mismo es sólo levantarse en su inmediatez y hundirse. El *ser* no es en absoluto sino el *devenir* esencia; su naturaleza esencial es convertirse en lo puesto y en la identidad... Por eso las determinaciones formales del ser-puesto y del ser-en-sí idéntico consigo mismo, la forma por la cual el estar inmediato es condi-

* "[...] ist es nicht nur möglich, sondern notwendig, "Wesen" als Aktivum, als das immer nur "Wesende" zu verstehen". (*N. del T.*)

ción, no le son externas, sino que él mismo es esta reflexión misma» (94). El fundamento es una determinación ontológica del ente, un «hacer de la cosa» misma (97): constituye el *ser* del ente el hundirse en sí y dentro de sí hasta los fundamentos, el fundamentarse, desde el pasado persencial, en aquello que es en cada caso.

Con eso se consigue una nueva y profundizada determinación del *ser* mismo, y precisamente partiendo de la dimensión de la persencialidad, ahora completamente abierta: la «existencia» en cuanto ser esencial, surgido de la esencia. En el próximo capítulo se intentará interpretarla. Aquí nos limitaremos a indicar que Hegel caracteriza con toda claridad la motilidad de la esencia, en *todos* sus caracteres, como «hacer», «actividad».[14] Eso contiene dos instrucciones sumamente importantes: en primer lugar, «hacer» significa, como «actividad», un grado superior de intensificación de la motilidad del ser, y precisamente de la intensificación en el sentido del carácter de sujeto del ente. La actividad es una motilidad mantenida, asumida y contenida, no ya una motilidad que acaece de modo inmediato, que discurre como en la dimensión del estar, sino una motilidad mediada, refleja en sí, una motilidad permanente en sí: el ente es ahora unidad esencial y fundamentada. pero, en segundo lugar, no puede ser casual que en «hacer» y «actividad» resuene el ποιεῖν griego, ποιεῖν como categoría ontológica en la que el este es interpelado como ser producido, elaborado, «terminado», producido, primariamente, no por algún otro, por el hombre, sino de sí mismo y en sí mismo.

[14] En la segunda parte se mostrará que estas categorías tienen su origen en el concepto del ser como "vida", o concepto ontológico de la vida.

8

El ser en cuanto existencia

Con la determinación del fundamento como acaecer inmanente al ente, como autofundamentación, se vuelve a alcanzar la dimensión del «ser» inmediato. La esencia se «da» a sí misma, al fundamentarse, la determinación que en cada caso ha encontrado de modo inmediato: esta nueva «inmediatez es el *ser* restablecido por la esencia», y «por lo tanto es tan *ente* como la identidad de la esencia consigo misma como fundamento» (64). Ese ente no es ya sólo el estar primero inmediato, sino ente que en cada caso «brota», «sale» de su esencia. No es casual que reaparezcan aquí, al recobrar la dimensión del «ser», al «irrumpir la cosa en la existencia» (97 ss.), los caracteres fundamentales que abrieron antes la dimensión de la «persencialidad» como «pasado atemporal»: el «proceder-de» y el «re-cuerdo»; se les añade el «tener» como caracterización del pasado» (Encicl. 78; I 254, § 125). Todas las determinaciones del ser como «existencia» se obtienen primariamente de la persencialidad como dimensión esencial del ente.

La fundamentación del ente no era sino posición de lo ya puesto en cada caso y, por lo tanto, puro acaecer del ente mismo. «El ser-puesta de la cosa es por lo tanto un *destacar,* el simple ponerse de relieve en la existencia, puro movimiento de la cosa hacia sí misma» (99). «La cosa surge del fundamento. Este no la funda o la pone quedando él mismo abajo, sino que el poner es el movimiento hacia afuera del funda-

mento hacia sí mismo, y la simple desaparición suya» (100). Nada queda «abajo»: la esencia no tiene un ser independiente «junto» al ente que existe, junto a las cosas, sino que es siempre y sólo en cuanto total «salida de la negatividad y la interioridad», en cuanto «arrojada fuera, a la exterioridad del ser» (97), en cuanto mostrarse, revelarse, manifestarse: «la esencia tiene que aparecer» (101). Con esto nos volvemos a encontrar en la dimensión de las muchas cosas entes, pero éstas no son ya meros algos con cualidades que constantemente pasan unas a otras, sino unidades concretas (concrecidas en sí), mantenidas, fundamentadas. El *ser* de estas cosas entes encuentra ahora su determinación plena como *existencia,* y los modos de ese ser la encuentran como *aparición.*

Con la determinación del ser en cuanto existencia queda propiamente descubierta la «verdad del ser»: el ente no *es* como estar inmediato, sino que *existe*: «Todo lo que es existe» (102): «La verdad del ser es ser no una inmediatez primera, sino la esencia surgida en la inmediatez». El punto de gravedad propiamente dicho, el centro mantenedor y fundamentador del ente se encuentra en el pasado en la persencia: «la expresión existencia (derivada de existere) alude a un haber-salido» (Encicl. I, 250, § 123, Zusatz). Para poder existir, esto es, para poder ser como ente fundamentado y mantenido en la unidad esencial fundamentada, el ente tiene que haber *sido* ya, tiene que haber senciado, tiene que tener una *esencia;* la verdad de su ser está ya siempre a su espalda; el ente se anticipa siempre a su propia verdad, la rebasa siempre: «la cosa *es antes de existir*» (99).

Esta situación, que revela la determinación ontológica de la historicidad en la esfera de las cosas entes, halla expresión concreta en el fenómeno de la *coseidad* misma tal como se experiencia cotidianamente. La desplegada multiplicidad de las determinaciones fácticas (cualidades) aparece del modo más inmediato como portada y sostenida por la coseidad que permanece idéntica como «base» en el cambio de esas determinaciones; en la experiencia el ente no es para nosotros un algo que perece con sus cualidades, sino una cosa que *tiene* propiedades. Si, separándola de las cambiantes cualidades con que aparece, se concibe la cosa como «cosa en sí» en algún sentido, como cosa independiente que queda oculta «detrás» de lo ente en cada caso, se procede meramente a una abstracción del «fundamento», de la «base»

que no está justificada ontológicamente, pues ya se ha mostrado que el fundamente no permanece «detrás» ni «debajo» del ente como base idéntica, sino que es siempre y sólo en cuanto «se arroja a la exterioridad del ser», en cuanto existente *en* las determinaciones entes de cada caso, *en* la aparición. El «en-sí» de la cosa *es* precisamente su aparición, esto es, su aparecer, su apariencia, el mostrarse, el salir. Pero el modo de hablar que dice «tener» propiedades tiene un sentido auténtico. Tener significa primariamente «sostener», aguantar, mantener asido, como el griego ἔχειν (Aristóteles, Met. Δ 23). Así entendido expresa realmente una de las determinaciones básicas de la existencia: en el acaecer de la esencia se *mantienen* y se ponen las determinaciones fácticas, lo que es el ente inmediatamente en cada caso; el ser del ente no se reduce a esas determinaciones —de modo que pereciera con ellas—, sino que *penetra* en ellas, se mantiene y *comporta* en ellas; se mantiene «distinto» de ellas en cuanto identidad, pero sin que pueda ser nunca sin ellas (Encicl. 77s.). Además, «tener» significa también la persencialidad: «el tener se utiliza en muchas lenguas para indicar el pasado» (ibid.); y Hegel añade: «con razón». Pues el pasado es el ser levantado y preservado, que es, él sólo, la condición de la posibilidad de aquel sostener como acaecer desde el fundamento.

Pero con la experiencia de la cosa y de sus propiedades el conocimiento del ser en cuanto existencia está sólo en sus comienzos. La esencia es sólo en el ser-arrojado a la exterioridad, «la existencia consiste en esa exterioridad» (110), «la inmediatez externa y la determinación pertenecen» al «ser-en-sí» de la cosa (112). Pero con ello «la coseidad pasa a la propiedad» (113). A causa de la inmediatez con la cual la esencia se arroja en cada caso a la exterioridad, para reducirse a ella, la cosa existe con la misma esencialidad en todas las cambiantes propiedades, y existe *sólo* en ellas. Pero con ello vuelve a desaparecer toda posibilidad de fijar esta cosa singular y determinada como unidad esencial y fundada en sí en la corriente del acaecer: «lo mismo que se considera como *una* cosa se puede perfectamente convertir en varias cosas, o considerar como varias cosas... un libro es una cosa, y cada una de sus páginas es también una cosa, y lo mismo cada trocito de una de sus hojas y así sucesivamente hasta el infinito» (113). Y esta «disolución de la cosa» va todavía más lejos. Cada cosa y cada parte de una cosa que yo pueda

tomar como una cosa es, en cuanto tal existente, un haber-salido-de..., tiene fundamento y esencia de su existencia, «suelo» de su ser, y lo tiene siempre ya «detrás» suyo, en una persencialidad; pero, como lo muestra el resultado principal de la doctrina de la esencia, este fundamento de la cosa no es nunca sino como fundamento salido a la exterioridad, como existente ello mismo; ¡es también ello cosa! Toda cosa singular existente tiene el fundamento y el suelo de su existencia en otra cosa existente, ninguna de ellas es independiente. ¡Precisamente porque todas existen con la misma esencialidad, existen todas inesencialmente! La existencia «es pues tal que es inmediatamente levantada y tiene su fundamento en una identidad no-ente consigo misma, interioridad que, con no menor inmediatez, ...es existencia, pero distinta de la primera. Por el hecho de que algo, en cuanto existente, existe más en otro que en sí mismo y es por tanto algo mediado, la esencia es en la apariencia» (Encicl. 79 s.). «Por lo tanto la verdad de la existencia es tener su ser-en-sí en la inesencialidad o su subsistencia en otro, y precisamente en lo otro absoluto, o bien tener como fundamento su *nulidad*. Por eso es *apariencia*» (119).

El concepto de la apariencia como modo de ser de las cosas existentes lleva en sí la originaria dúplice significación de la palabra. Lo existente es apariencia, por de pronto, porque sólo es mostrándose, revelándose, manifestándose (v. supra, pág. 00), y, en segundo lugar, porque nunca tiene su fundamento en sí mismo, sino que, en cuanto existente, ha salido ya siempre de su fundamento, lo tiene a sus espaldas, en otro, y es por lo tanto nulo en cuanto tal particular existente. Esta determinación de la existencia como apariencia no se puede comprender más que si se tiene presente que la persencialidad del fundamento no perece como tal, de tal modo que el existente salido del fundamento pudiera ser independiente en sí, sino que se mantiene duraderamente presente en cuanto persencia, en cuanto pasado «atemporal», y que lo existente está, así, siempre determinado y fundado por su persencialidad. En ambas significaciones la apariencia es en todo caso un carácter puramente ontológico de la existencia; lo existente es apariencia *no* respecto de un sujeto conocedor, sino ya por sí mismo, en su *ser*: «como se ha visto, esta esencialidad de la existencia, el ser apariencia, es la verdad propia de la existencia. La reflexión, por la cual lo es, le pertenece a ella misma» (123).

La nulidad de la existencia que así resulta es totalmente diferente de la negatividad del estar inmediato *antes* del recuerdo de la esencia. Pues en esta nulidad existe la esencia misma, no ha desaparecido, sino que se ha expuesto precisamente en la nulidad. Nos encontramos con el resultado, por de pronto paradójico, de que precisamente la nulidad constituye la *subsistencia* de lo existente, de que precisamente en su negatividad tiene «independencia esencial» (124). Esto es un hallazgo concreto realizado en el ente mismo: ninguna cosa existente tiene el fundamento y el suelo de su existencia sólo en sí misma, sino que se encuentra en «mediación» universal con otras cosas existentes que la fundamentan y mantienen, y cada una de las cuales remite a su vez a otra. Así resulta una «totalidad» de las cosas existentes, cada una de las cuales es «nula» y que, sin embargo, tiene en cuanto totalidad una subsistencia esencial fundada en sí misma. Desde el punto de vista de esa totalidad, cada cosa singular vuelde a ser una «independencia esencial»; no en sí misma, pero sí en esa mediación y relación universal, la cosa es portada y sostenida. La independencia de las cosas existentes se constituye precisamente en su nulidad como cosas singulares, en su *contraposición*, en su «relación» entre ellas, en su «proporción» recíproca.

Esta mediación no es ya la mediación inmediata del algo con otros algos, que conocimos al principio. La cosa existente singular no está simplemente remitida a lo otro como estante, sino también como *puesta*: cada cosa existente *pone* otra, la mantiene no sólo en su subsistencia inmediata como tal estante determinado, sino también en su existencia *esencial*: «La conexión del existente en fundamentación recíproca consiste, por lo tanto, en esta negación recíproca: que la consistencia del uno no es la subsistencia del otro, sino su ser-puesto; y esta relación del ser-puesto constituye toda su subsistencia» (124 s.). El «contenido esencial» de la apariencia no se encuentra ya dentro de la unidad aparente de la cosa singular existente (la cual, como nulidad, se ha disuelto), sino en la *relación* que acaece entre las cosas singulares existentes. Lo «esencial de la apariencia» es «la determinación completa: *uno* y su *alteridad*». Y la unidad esencial de lo existente es «la identidad de su dúplice subsistencia: que el ser-puesto de lo uno es también el ser-puesto de lo otro... Esta unidad es la ley de la apariencia» (126).

Con esto la interpretación del ser avanza por una nueva

dirección que se caracteriza particularmente por dos determinaciones fundamentales: los conceptos de *totalidad* y de relación (proporción). El anterior análisis de la motilidad del ser como esencia no parecía rebasar la unidad, cerrada en sí, del ente singular: aún más: por la inmanencia de la relación de fundamento y por la exteriorización inmediata de la esencia parecía incluso cortada toda transición a más allá del ente singular. Ahora se ha visto que tampoco en el ser salido de la esencia, en la existencia, se constituye la unidad del ente en la cosa singular existente, sino sólo en la relación esencial entre las cosas existentes, en una relación entre las cosas singulares: «Por eso lo existente o la apariencia en su determinación es la *situación*, consistente en que es uno y lo mismo la contraposición de existencias independientes y su relación idéntica, en la cual los distintos son lo que son» (Encicl. 80). Esta relación es universal: no se interrumpe con ningún existente ni excluye a ninguno, o sea: la universalidad de la relación es cerrada en sí, es totalidad: «esta mediación infinita es al mismo tiempo una unidad de la relación consigo misma; y la existencia desarrollada en *totalidad* y *mundo* de la apariencia, de la finitud reflejada» (Encicl. I, 263, 132). El ser se determina y exige por sí mismo necesariamente totalidad, mundo; sólo en esa totalidad y por ella puede haber ente, sólo en ella y por ella es el ente portado, sostenido: «la exterioridad del mundo de la apariencia es totalidad y está totalmente contenida en su relación-consigo-misma» (Ibid., § 123; cfr. la introducción de los conceptos de totalidad y mundo en la «Lógica», II, 127 ss.).[15]

Ser es siempre acaecer en una totalidad, acaecer en un mundo, no como moviéndose en un espacio en el que tuviera su «lugar», sino porque esa totalidad mantiene y fundamenta el ser, de tal modo que sólo en ella se puede constituir el ente como unidad. Y en esa totalidad el ser determina más precisamente como comportamiento respecto de..., como proporción. El acaecer de la esencia en cada ente singular estaba ya determinado como comportamiento; ahora el comportamiento, como carácter ontológico, se conduce más allá del ente singular y se afirma como acaecer portador y fundamentador de la totalidad misma, la cual no es totalidad sino como «relación-consigo-misma»: «La propor-

[15] Tampoco el concepto de mundo se podrá aclarar hasta la segunda parte.

ción esencial es el modo determinado y completamente general de la apariencia. Todo lo que existe se encuentra en proporción, y esta proporción es lo verdadero de cada existencia. Lo existente no es con eso abstractamente para sí, sino sólo en otro, pero en ese otro es la relación consigo mismo, y la proporción es la unidad de la relación consigo mismo y la relación con otro» (Encicl. I, 267, § 135, Zusatz).

La esencia, que parecía completamente disuelta en la exterioridad de la cosa existente y en la nulidad de la apariencia, se vuelve a mostrar en su ser verdadero en cuanto acaecer de esa proporción: la esencia no *es* en las cosas singulares existentes, sino que ocurre como «relación esencial» de las cosas entre ellas, como la *ley* que regula esas relaciones y *pone* así por vez primera la existencia de las cosas singulares (126 s.). La duplicidad de todo ser, que en esta esfera es la duplicidad de esencia y existencia, se presenta ahora como duplicidad entre un «reino de las leyes» y un «reino de la apariencia»: el ser-en-sí del mundo apariencial es la totalidad de las leyes que regulan sus relaciones. No, desde luego, en el sentido de un dualismo metafísico: «La ley no es... más allá de la apariencia, sino *presente* inmediatamente en ella; el reino de las leyes es la refiguración estática del mundo existente o apariencial. Pero más bien son ambas cosas una totalidad, y el mundo existente es él mismo el reino de las leyes» (127). El reino de las leyes no es sino la totalidad de las «proporciones esenciales» en las cuales *son* unas con otras las cosas existentes. La duplicidad del ser es también en este respecto un acaecer concreto «en» la totalidad una: la existencia acaece sólo en la proporción esencial entre los existentes; los miembros de la relación, los «aspectos» de esa proporción son «subsistencia independiente *sólo* en esa relación, y son, por lo tanto, «quebrados en sí mismos..., de modo que la subsistencia de cada uno no tiene su significación sino en la relación con los demás o en su unidad negativa» (137).

El ser como existencia ha conseguido su plena determinación con la caracterización de la totalidad del ente como acaecer de la proporción esencial; ahora nos encontramos por fin ante la dimensión del ser que se puede llamar *realidad* en el sentido propio, «enfático».

El ser en cuanto existencia es acaecer de la proporción esencial en dúplice sentido: en primer lugar, como compor-

tamiento esencial del existente *singular* en cada determinación fáctica de su estar, como asunción de cada determinación en el fundamento de su existencia y como liberación inmediata de toda determinación respecto de ese fundamento (lo decisivo es aquí el carácter de inmediatez del acaecer fundamental: a causa de esa inmediatez todo el comportarse de lo existente es inmediato, sólo «en-sí», no todavía «en y para sí», y como tal acaece). En segundo lugar, este comportar-se acaece sólo en la proporción esencial con *otro* existente. Hegel determina los modos de esta proporción, con más precisión, en el sentido de proporción del todo y las partes, la fuerza y su manifestación, lo interno y lo externo. Cada existente singular es al mismo tiempo ello mismo y como parte de un todo, manifestación de una fuerza y exterioridad de una interioridad. Esos modos del comportamiento o de la proporción no se alinean simplemente el uno al lado del otro, sino que significan estadios progresivos de la formalización, de la identificación de los miembros de la proporción, formalización que se consuma en la proporción de lo interno y lo externo: «lo que es interno se da también externamente, y a la inversa» (Encicl. 83 ss.). La «unidad de la esencia y la existencia» que se consuma en esa progresiva identificación es la «realidad». No necesitamos en este punto considerar más detalladamente esa transición, pues no se puede comprender sino retrospectivamente, desde la explicación de la realidad misma.

9

La realidad como consumación del ser

Con la explicación de la «realidad» la ontología hegeliana ha alcanzado la dimensión del real ser del ente; este ser se puede determinar ahora, de acuerdo con el concepto del ser recién conseguido, en el modo de su «realidad». Pero con eso la «Lógica» llega en cierto sentido a su conclusión: se ha completado la «lógica objetiva». La transición a la «lógica subjetiva», que se cumple en la transición de la «realidad» al «concepto», es del todo diferente de las transiciones que se producen dentro de la lógica objetiva, las cuales representan el regreso a estructuras del ente cada vez nuevas y más profundas. No hay transición de la «realidad» a una estructura todavía más real: la lógica subjetiva significa, por así decirlo, una «repetición» de la explicación de la «realidad» desde el punto de vista del *sentido propio* del ser-real, y la exposición del ente que corresponde a ese sentido de realidad. En la lógica subjetiva se trata, pues, del sentido de «*realidad*» y del modo «propio» del ser; y también del modo «general» del ser, porque se mostrará que *todos* los modos del ser son sólo sobre el fundamento de la «realidad» y como modos del ser-real.

Sólo desde este lugar se puede entender el que Hegel reúna la doctrina del ser *y* la de la esencia en la «lógica objetiva», contraponiendo a ambas la «lógica subjetiva» del concepto: la estructura interna de la «Lógica» es de dos partes, *no* de tres. El mismo Hegel ha aludido a ello: empieza la explicación de la realidad en la «Lógica» con el capítulo

«Lo absoluto»; no se puede rebasar lo absoluto; lo único que se puede hacer es «interpretar» lo absoluto, «mostrar lo que es» (157). Este capítulo *falta* significativamente en la enciclopedia de Heidelberg y en la Gran Enciclopedia, pues, cuando se trata de dar un conspecto del «sistema» y no de la ontología fundamentadora del mismo, lo «absoluto» situado en el centro de una parte del sistema no podía sino confundir, y no resultaria comprensible.

En nuestra opinión, la interpretación da mejor razón de la posición central de esa sección si la expone primariamente partiendo de ella misma; en el curso de la exposición debería entonces quedar más fácilmente en claro la medida en la cual la realidad es también la «unidad de la esencia y la existencia», en qué medida es resultado y levantamiento de las anteriores investigaciones.

La existencia, en cuanto ser de las cosas entes, se había determinado como relación y proporción en un doble sentido; como comportamiento del existente singular respecto de y en cada determinación fáctica de su estar (comportar-se) y como relación ontológica universal de los existentes singulares los unos con los otros, relación en la cual son por fin lo que son. La esencia de lo existente se situaba en el acaecer de esa proporción. A causa de la *inmediatez* de ese acaecer por la cual lo existente acaece sólo en cuanto a tal proporción y no la *es*, y el acaecer se consuma *en* él, pero no *para* él— lo existente tenía que ser apostrofado como «apariencia». Para que la apariencia devenga realidad y lo existente real basta con que se recoja esa proporción en la existencia propia y con hacer que acaezca desde *sí misma, actuar* el acaecer mismo. Mientras no se consigue este modo de ser al que está predispuesto todo ente, el ser es en último sentido inesencial: sólo tiene su esencia en sí o dentro de sí, pero él mismo no *es* esencial. Todo ente así es sólo como parte de un todo, como manifestación de una fuerza, como exterioridad de una interioridad; y lo esencial es siempre y precisamente aquello que el ente *no* es de modo inmediato en cuanto ente existente: el todo, la fuerza, la interioridad. Lo esencial es siempre algo más que no está recogido y expuesto en la existencia inmediata, algo que sigue siendo sólo interno a pesar de que —o precisamente porque— es sólo en cuanto se exterioriza. Mientras hay algo que se exterioriza, sigue habiendo algo que todavía no se *ha* exteriorizado, que todavía está sólo dentro. Y mientras algo

está sólo dentro, no ha conseguido aún su ser propio. «Es esencial darse cuenta de que lo primero, en lo cual algo es por de pronto sólo *interiormente*... no es, precisamente por eso, más que su estar inmediato, pasivo» (153).

Aquí tropezamos de nuevo con el fundamento más profundo de la ontología hegeliana, el fundamento que sostiene toda la doctrina del ser. *Ser* en el sentido más alto, más propio, es real existir en el sentido del *estar*, es estar-expuesto; ser es mostrar-se, manifestar-se, revelar-se. Toda interioridad aún no expuesta, aún no exteriorizada, es una minusvalencia; todo ser que tiene aún interioridad queda fuera del ser «absoluto». Lo absoluto es «la exterioridad transparente que es el *mostrarse* a sí misma, un movimiento *desde* sí hacia *afuera,* pero de tal modo que este ser-hacia-afuera es con el mismo título la interioridad misma...» (163). «Lo absoluto como tal movimiento autoportador de la explicitación, es exteriorización no de una interioridad ni frente a una alteridad, sino manifestación sólo absoluta y para sí misma; de este modo es *realidad*» (164). Aún volveremos a considerar esas proposiciones que son una «traducción» e interpretación de la determinación básica aristotélica del ser como ἐνέργεια , al mismo tiempo que determina el carácter de movimiento del ser-real.

Este sentido supremo del ser no es objeto de simple afirmación, ni tampoco se toma de la ontología antigua: toda la doctrina del ser y de la esencia considerada hasta ahora debería mostrar que el ente mismo está por sí mismo predispuesto a ese sentido y tiende por sí mismo a él. La prueba de esto tiene su terreno en el fenómeno básico del ser como *motilidad.* Y, a su vez, el ser como motilidad no es posible más que sobre la base de la negatividad absoluta y de la escisión absoluta del ser mismo, por lo cual todo ser acaece como motilidad entre el ser-en-sí y el estar, la esencia y la existencia, lo interno y lo externo, la posibilidad y la realidad (más adelante se expondrá este último modo de la escisión como fenómeno central de la realidad). La exterioridad absoluta, el estar real, el puro manifestar-se no puede ser el modo supremo de ser sino porque el ente no es nunca simple y llanamente lo que puede y debe ser, sino que se encuentra y se mueve en la diferencia del ser-en-sí (capacidad) y la existencia en el sentido del estar. El ente no puede consumarse en la ἐνέργεια pura sino porque contiene en sí δύναμις y ἐνεργεια .

Para corresponder a ese sentido supremo y más propio de ser, para ser *realmente,* el ente existente —que *en* sí es ya esencial— tiene que asumir en su existencia la proporción esencial *en* la que existe, de tal modo que su existir mismo haga acaecer esa proporción desde sí misma, por sí misma. El ente ha devenido real cuando ha puesto de este modo fuera su interioridad. La *fuerza* productora de ese acaecer es una categoría del ser mismo. En la comprimida exposición de la Enciclopedia esta función de la fuerza, que actúa la realidad, queda más clara que en la «Lógica» en cuanto a su naturaleza de carácter del ser: «Por la manifestación de la fuerza lo interno es *puesto* en existencia; este *poner*... se disipa en sí mismo hasta hacerse inmediatez en la cual lo interno y lo externo son en sí y para sí idénticos. Esta identidad es la realidad» (85; I, 281, § 141). Esta fuerza no es ninguna oscura fuerza natural, ni tampoco la fuerza en el sentido de la física (tal como la trata Hegel en la «Filosofía de la Naturaleza» en la sección «Mecánica absoluta»), sino que concreta el fenómeno de la *capacidad*» del ser sobre el estar (fenómeno contemplado desde el primer momento) y su motilidad autoexteriorizada, auto-expuesta, en la dimensión del ente existente, surgido de la esencia: «la actividad de la fuerza consiste en exteriorizarse, esto es... en levantar la exterioridad y determinarla como aquello en lo cual es idéntica consigo misma» (150). Según eso, la realidad, en cuanto modo de ser de un existente, significa la completa exposición de la interioridad en la exterioridad, de la esencia en la existencia; *este* proceso está ya concluso en cada caso cuando un *existente* es realmente; pero con ello no queda en modo alguno detenida la motilidad del ser; lo único que pasa es que tiene como realidad otro carácter y otra dimensionalidad.

Vamos a considerar ante todo, en su presencialidad, lo que Hegel llama realidad, para luego desarrollar los caracteres de su ser y los modos de su motilidad. Para ello no necesitamos en modo alguno introducir los resultados de las anteriores investigaciones ontológicas en el fenómeno que hay que estudiar: esos resultados tendrían que presentarse en el fenómeno mismo.

El punto de partida para comprender la realidad en sentido hegeliano es, también aquí, la escisión ontológica, la bidimensionalidad de lo real. La realidad es estar último, presencia, presencialidad; y *al mismo tiempo no* es estar sim-

ple, presencia pura, mera presencialidad. Toda realidad *es* siempre algo *más*, algo *diferente* de lo que está, se da, es presente. No hay en la realidad nada que sea sólo interior: todo lo interno está *expuesto*, es exterioridad; la mera interioridad no es todavía realidad. Y, sin embargo, lo real no se reduce nunca a lo externo. Lo que hace real a lo real es precisamente que es algo «en sí», que tiene algo «en sí» que no resulta resoluble completamente en la situación fáctica de cada caso, en el estar presente de lo real en cada caso, que no se disipa enteramente en ello. Lo real se puede alterar sin dejar de ser ello mismo. También puede ser aniquilado, y en este caso es *lo real* lo aniquilado, y la aniquilación «pertenece» en cierto sentido a su realidad. Lo real actúa su estar aunque esté completamente librado a él. Lo real es activamente capaz de su estar: no permite que le acaezca cualquier cosa, sino que se resiste por sí mismo a determinados acaeceres y se ofrece por sí mismo a otros. Lo que lo real es «*en sí*» y lo que en cada estado de su estar y también en la totalidad de esos estados es aún diferente, el ser-en-sí de lo real, tiene el destacado carácter de la «*posibilidad*»: es capaz de un determinado ámbito de determinaciones posibles, partiendo del cual se realiza siempre en el estar de lo real una determinada posibilidad en cada caso. Esta bidimensionalidad de posibilidad y realidad se sitúa en la ontología de Hegel como fenómeno básico del ser-real, y es interpretada como tal: «Lo que es real es posible», tal es la primera proposición de la realidad (171). La realidad «*contiene* inmediatamente el ser-en-sí o la posibilidad». Lo real singular está siempre y sólo en *una* de entre *muchas* determinaciones *posibles*, existe siempre en cada caso sólo «en *una* de las determinaciones de la forma y, por lo tanto, diferenciado, como el ente, del ser-en-sí o posibilidad (176). Lo real no se reduce a su determinación inmediata de cada caso, es *más* que eso, tiene aún otras posibilidades en las que puede ser real. Y así, en cuanto tal o cual estante inmediato, está «determinado como sólo posible» (173). El que exista en esa determinación real es, en comparación con su ser-en-sí, con lo que en sí puede aún ser, sólo y por de pronto una «casualidad»: no tiene más que el «valor» de una posibilidad entre muchas otras (ibid.). Toda realidad existe en cada caso sólo como casualidad frente a aquello que aún puede ser en sí, de acuerdo con su posibilidad; existe en la duplicidad de la casualidad y la posibilidad: «posibilidad y

casualidad son los momentos de la realidad» (Encicl. I, 287, § 145).

Pero lo decisivo es que todas las posibilidades de una realidad son a su vez «reales»: «esta posibilidad, en cuanto ser-en-sí de la realidad real, es ella misma posibilidad *real*», *«existencia inmediata» (176). Pues en la esfera de la realidad no hay nada meramente interno, sino que todo está «puesto en existencia»; lo interior, la esencia, tiene aquí esencialmente la determinación ...de estar referida al *ser* y ser inmediatamente *ser*» (158). De este modo las posibilidades que constituyen el ser-en-sí de una realidad son a su vez una multiplicidad de entes que ya eran: «la posibilidad real de una cosa es, por lo tanto, la estante multiplicidad de las circunstancias que se refieren a ella» (176).

Es importante ilustrar esa determinación con un ejemplo concreto. El árbol que ahora se yergue en el bosque puede ser herido por el rayo, y caer o secarse, ser aserrado y utilizado como material de construcción. Todas esas posibilidades pertenecen al ser-en-sí del árbol, su realidad las puede recorrer todas. Y todas esas posibilidades son ya siempre reales ellas mismas: en algún lugar se encuentra la atmósfera eléctricamente cargada, se encuentran los leñadores, la serrería, la construcción a la que se llevarán las vigas. Esta multiplicidad de posibilidades, si verdaderamente son posibilidades del árbol, se convierte en una «estante multiplicidad de circunstancias» que se «refieren» al árbol. El árbol recorre entonces todas sus posibilidades como realidades, se mueve en ellas *como* «el mismo» árbol.

Este carácter de «existencia» en el sentido de estar que tienen las posibilidades se puede mostrar también en la sfera superior de la vida *humana*. Las *posibilidades* que tengo como individualidad no están nunca realizadas en mí y por mí; consideradas desde el punto de vista de mi estar inmediato de cada caso, no son «todavía», son futuras. Pero como tales posibilidades todavía *no* realizadas *por mí mismo*, son ya siempre reales. Todo lo que puede devenir en cuanto soy tal o cual individuo determinado está ya ahí. *No* en el sentido de la determinación mística, sino en el de la concreta remisión de mi persona a la «estante

* La ambigüedad del concepto de realidad en este contexto se ayuda en la lengua de Hegel con el uso de dos términos para expresar la noción: el germánico *wirklich* y el de origen latino real. (*N. del T.*)

multiplicidad de las circunstancias» a partir de la cual y en la cual puede *devenir* aquello que a esa persona le es posible.

Toda realidad es en doble sentido por de pronto como posibilidad: en primer lugar, la determinación fáctica de cada caso en la que es lo real es sólo casual, posible, enfrentada con otras determinaciones posibles (lo real mismo no es sino un posible), y, en segundo lugar, la posibilidad es «lo esencial para la realidad» (Encicl. I, 284, § 143), porque el ser-en-sí de la realidad se encuentra siempre en posibilidades reales distintas de las dadas en cada caso (lo posible es el ser-en-sí de lo real). La motilidad en la cual se presenta por de pronto la realidad es el cambio permanente de las determinaciones de cada caso en las cuales está lo real: una mutación no mediada» o repentina de cada casualidad en otra posible (μεταβάλλειν), la «mutación simple» de la realidad en posibilidad y viceversa (174 y 181). La realidad inmediata es por de pronto sólo «esta agitación absoluta del devenir de esas dos determinaciones» (174).

Pero esta consideración de la motilidad de lo real no da plena razón del fenómeno. Pues no ocurre en absoluto que siempre una casualidad «mute» en otra, no ocurre sin más que la realidad se agite ciegamente por una cadena infinita de casualidades. Es siempre lo real mismo lo que en cada caso es real en esas posibilidades, lo que en ellas «actúa». Y las posibilidades en las que «muta» son siempre las suyas, pues la posibilidad constituye precisamente el *ser-en-sí* de la realidad. Y si toda casualidad «muta inmediatamente en la contrapuesta, es que al mismo tiempo *pasa* también a ella *consigo misma*» (174). En esa motilidad de lo real resulta pues también una «identidad de lo mismo» en todas las casualidades, y esa identidad es su necesidad. En la motilidad misma de lo real de posibilidad a posibilidad se constituye la realidad en cuanto *necesidad*.

Intentemos contemplar concentradamente la motilidad de la realidad en su unidad concreta de casualidad, posibilidad y necesidad (simplificando inevitablemente la sucesión de estadios de la argumentación hegeliana):

Hay que considerar como comienzo del movimiento en cada caso, y por de pronto, la casualidad de lo real en cada caso: la determinación fáctica en la cual se encuentra casualmente lo real de que se trate. Hemos visto que esa rea-

lidad casual tiene el «valor» de una mera posibilidad, y precisamente de posibilidad de *otra* realidad, de otra determinación fáctica en la cual podía «mutar» lo real de que se trate. «Por eso no es su propia posibilidad, sino el ser-en-sí de *otra* realidad; ella misma es la realidad que se trata de levantar, la posibilidad en cuanto *sólo* posibilidad» (177). Constituye la esencia de la realidad el ser siempre *más* y *diferente* de lo que es en cada caso; así, pues, la realidad que se encuentra inmediatamente tiene en sí misma «la determinación de ser levantada», de ser mera «*condición*» de otra cosa. En un apéndice [Zusatz] al § 146 de la Encicl. (I, 291 s.) Hegel ha elaborado del modo más explícito ese carácter de la realidad: «La realidad inmediata no es como tal lo que debe ser, sino una realidad finita, quebrada en sí, y su determinación es ser consumida.» Aquí se manifiesta de nuevo el carácter de presupuesto que tiene la existencia en el sentido de estar, la cual determinaba ya la motilidad de la «esencia» (supra, pág. 80): cada estar inmediato es siempre y sólo «*presupuesto*» del movimiento de lo real: una casualidad que ha de asumir, pero sólo para levantarla, para hacerla condición de una nueva realidad. Por eso «el otro lado de la realidad» constituye siempre su «esencialidad» (ibid.). Y por eso también «esta nueva realidad que así surge» es siempre «la propia interioridad de la realidad inmediata que consume». En ese movimiento no se produce una realidad esencialmente *diferente* de la levantada, sino que lo que se realiza en la realidad nueva es sólo la esencialidad propia de la realidad levantada: no deviene «nada otro, pues la primera realidad se pone simplemente según su esencia. Las condiciones que se sacrifican, que se destruyen y consumen, pasan a la otra realidad sólo consigo mismas» (ibid.). Y Hegel dice como resumiendo: «de esa naturaleza es sólo el proceso de la realidad. Ésta no es sólo un ente inmediato sino también, en cuanto ser esencial, levantamiento de su propia inmediatez y, de ese modo, mediación de sí misma consigo misma» (ibid). Con eso queda ya enunciada la *necesidad* como carácter de ese movimiento: pues en su movimiento lo real va siempre sólo junto consigo mismo y «muta» siempre en sus propias posibilidades, o sea, en su ser-en-sí. Por eso dice Hegel: «La posibilidad y la necesidad reales son por lo tanto sólo *aparentemente* distintas; ésta es una identidad que no deviene, sino que ya es presupuesta y subyacente» (179).

Pero si la necesidad en pleno sentido no se puede atribuir más que a un movimiento que procede de sí mismo y vuelve a sí mismo, entonces esa necesidad no se ha alcanzado todavía. Pues ese movimiento tiene «un presupuesto del que parte, tiene su punto de partida en lo casual» (179). Ciertamente regresa a sí mismo, pero «no llega a sí mismo desde sí mismo» (180). La inmediatez fáctica de cada caso en la que por de pronto existe cada realidad y que frente a sus posibilidades no es más que una casualidad, algo que ha de ser levantado, esa casualidad es el fundamento de que la necesidad de la motilidad de lo real sea una necesidad sólo «relativa», de que no se pueda liberar nunca de esa casualidad como comienzo y presupuesto suyo, sino que haya de llevarla consigo a través de todo el movimiento. ¡La necesidad es así en sí misma casualidad del modo más profundo! «La necesidad real es necesidad *determinada*... La determinación de la necesidad consiste en que tiene en sí misma su negación, la casualidad. Y de este modo se ha rendido» (ibid.).

Lo que importa no es enfrentar —como en el discurso cotidiano y en parte también en la tradición filosófica— la casualidad esencial de toda realidad *con* la necesidad, sino conceptuarla precisamente como fundamento de la necesidad propia de la realidad. Esta casualidad es precisamente el carácter último y más profundo de todo ser: es de nuevo expresión concreta de aquella intimísima escisión por la cual el ser no puede acaecer sino como ente, por la cual desde el principio sólo como unidad pueden devenir duplicidad el ser-en-sí y el estar, la esencia y la existencia, la realidad y la posibilidad. Hegel mismo atribuye al concepto de casualidad la significación última de ser caracterizador del *ser* de todas las cosas finitas: «inmediatamente en la casualidad» yace el sentido de un «ser sólo *cadente*, contradictorio en sí mismo» (62, cursiva mía). Así, pues, si se trata de determinar plenamente el ser concreto consumado, la «realidad absoluta», esa casualidad se tiene que recoger en la determinación; la realidad no puede ser «absoluta», no puede ser necesidad en cuanto realidad, más que si ha realizado también la casualidad como necesidad, si la necesidad «se determina desde sí misma como casualidad» (179).

Este recoger y dirimir su propia casualidad no se puede cumplir sino como *comportamiento* de lo real consigo mismo; sólo un comportamiento determinado de lo real exis-

tente respecto de su determinación fáctica inmediata de cada caso puede aferrar la casualidad de esa determinación en cuanto necesidad y seguir actuando a partir de ella como a partir de una auténtica necesidad. Esta exigencia, presente en la esencia de la realidad, se cumple en la existencia de lo real como *sustancia.*

Sólo en la determinación de lo real como sustancia se cobra la verdadera «unidad» del ente en la motilidad del ser que desde el principio de la «Lógica» solicita la mirada. De acuerdo con el fenómeno básico de la «diferencia absoluta», esa unidad se buscó desde el principio en explicaciones cada vez más concretas, como unidad de la negatividad, como autoigualdad en el ser-otro. Ahora nos encontramos ante la determinación última y más concreta de esa negatividad como casualidad. Como tal, la negatividad no es «otra cosa» más, nada exterior, ni tampoco nada puramente interno, sino la realidad inmediata del ente mismo. La «identidad del ser» es ahora la «unidad en cuanto en su negación o en la *casualidad;* de este modo es la sustancia en cuanto relación consigo misma» (184). El análisis de la proporción de sustancialidad como «proporción absoluta», como modo de ser propio de la realidad, cierra la explicación de la realidad y, con ella, toda la «lógica objetiva». Éste es el modo del ser y de la motilidad que se pone luego como base de toda la «lógica subjetiva», del «concepto». Y la sustancialidad resulta de la motilidad de la realidad como necesidad. Dice Hegel: «El concepto de necesidad es muy difícil, porque la necesidad es el concepto mismo...»; y también: el concepto «es la verdad de la necesidad y la contiene como levantada, del mismo modo que, a la inversa, la necesidad es *en sí* el concepto (Encicl. I, 293, s., § 147, Zusatz). Hay que tener presente esa conexión para comprender la «transición» o «paso» de la realidad al concepto (¡la cual no es ninguna transición!). El ser en cuanto sustancia *es en sí* ya el ser en cuanto concepto.

La sustancialidad en cuanto ser de lo real se concibe desde el primer momento como motilidad, y el carácter de ese movimiento se determina luego más precisamente como «actuosidad». La casualidad en la que existe el ser en cada caso se presenta por de pronto como la accidentalidad de una sustancia en cada caso, sustancia que de algún modo permanece «en» esa accidentalidad. Pero ese aspecto es sólo una apariencia, pues en el fondo la sustancia y la accidentalidad

son idénticas, la sustancia no se puede captar nunca más que como totalidad de sus accidentes. No, desde luego, como mera suma o unidad abstracta de esos accidentes, sino que esa totalidad tiene más bien el determinado carácter total de la *capacidad*. Con la totalidad de los accidentes está siempre dada una «capacidad» de lo real constitutiva de esa totalidad, capacidad por la cual domina todos sus accidentes. La sustancialidad del árbol, por ejemplo, no se da por de pronto en el fenómeno concreto más que como cierto poder o «capacidad» que mantiene juntos los varios y cambiantes «estados» del árbol en el «mismo» árbol y hace que acaezcan; como una capacidad *semoviente*: es el árbol *mismo* (lo que queríamos llamar sustancialidad del árbol) lo que se mueve *en* sus estados: no son los estados los que se mueven *en* el árbol. El movimiento de la accidentalidad es movimiento de la sustancia misma. «Este movimiento de la accidentalidad es la *actuosidad* de la sustancia como tranquilo surgir de sí misma. La sustancia no es activa *contra* un algo, sino sólo contra sí misma en cuanto simple elemento sin resistencia» (186).

La actuosidad es la concreción de la determinación, antes dada, del «movimiento absoluto de la realidad» en cuanto «movimiento desde sí mismo ...de tal modo que ese ser-hacia-afuera es con el mismo título la interioridad misma» (supra, pág. 000). La actuosidad como modo de la motilidad de la sustancia es también la capacidad que recoge la realidad inmediata en la necesidad de la sustancia, que «pone» esa casualidad por sí misma. Pues la casualidad *deviene* casualidad precisamente porque la realidad que en ella existe es capaz de salir de ese estado y pasar a otro estado posible, capaz de «levantar» el primero y de «reconducirlo» a una mera posibilidad (187). La casualidad *es* casualidad precisamente porque lo real la rebasa en el sentido de una nueva realidad; la inmediatez de cada caso es *comienzo* del movimiento de lo real gracias a que lo real la ha *convertido* en comienzo, separándose de ello: «esta inmediatez no deviene sino en el hacer que *levanta* la inmediatez; ...el comenzar desde sí mismo es posición de esa mismidad desde la cual hay que empezar» (186). La *motilidad* de lo real como actuosidad capaz es la condición primera de la posibilidad de la diferencia de casualidad, posibilidad y necesidad. Y estos modos del estar no se separan ya, ni reciben de algún lugar externo su «valor», sino que se reúnen en un movimiento

del cual surgen y en el cual se mantienen: «la posibilidad y la realidad están absolutamente unificadas en la necesidad sustancial» (187).

Este carácter de la capacidad de la actuosidad, su capacidad de poner, se determina más precisamente como «*causalidad*». Hemos visto ya, en efecto, que la casualidad deviene casualidad y la inmediatez deviene inmediatez gracias al movimiento de lo real mismo. Como tal, el movimiento no se limita a estar y luego simplemente pasar, sino que en su estar mismo está retroferido * a lo real que se manifiesta en él. El estado fáctico de cada caso en el cual existe lo real se da en su estar mismo como un «estar-puesto», como algo «reflejo en sí» sobre lo real que se «expone» en ese estado; lo real mismo está como «realización» o efecto,** como puesto y determinado por otro: «Ese estar-puesto reflejo en sí, lo determinado en cuanto determinado, se contrapone a la sustancia en cuanto originariedad no puesta», en cuanto causa (190). Por otra parte, lo real en cuanto sustancia no pone los estados de cada caso simplemente como casualidades que surgen inmediatamente e inmediatamente perecen, como casualidades indiferentes para el ser de la sustancia, sino que es la sustancia misma «aquello que pone las casualidades como negatividad o que las hace puestas» (189). No sólo ocurre que precisamente por el movimiento de lo real que levanta la inmediatez de cada caso *deviene* dicha inmediatez misma (v. supra), sino que, además, en ese poner que levanta, en ese efectuar la inmediatez, lo real mismo *es* en cuanto real. Lo real no es real sino en cuanto tal «capacidad o poder que pone las determinaciones y las distingue de sí» (189), en cuanto constante tener-rebasada la inmediatez de cada caso, rebasamiento por el cual, empero, se pre-supone finalmente esa inmediatez, la actúa como efecto suyo (200). De ese modo se levanta en sí mismo el «presupuesto» y llega a ser verdadera pre-su-*posición*, pasa de ser algo hallado a ser algo *puesto*, obrado.

«Por eso la sustancia no tiene realidad sino en cuanto causa». «La causa es la sustancia *real*, porque en cuanto capacidad y poder la sustancia se determina a sí misma, pero es al mismo tiempo causa, porque expone esa determinación,

* "retroferido" traduce *rückbezogen*. (*N. del T.*)

** Juego etimologizante con: *das Wirkliche*, lo real, y *die Wirkung*, el efecto. (*N. del T.*)

la pone como puesta; de este modo pone su realidad como ser-puesto, como efecto» o «relación» (190).

Hemos de pasar aquí por alto la ulterior caracterización de la motilidad de la sustancia como causalidad e interacción; ello nos es particularmente fácil porque esos caracteres están ya predispuestos en la explicación anterior. Nos limitaremos a resumir la materia con brevedad:

Por el carácter de causalidad lo real está en relación de causalidad no sólo consigo mismo en cuanto totalidad de sus accidentes, sino también con otras realidades independientes; pues lo que realiza o efectúa es siempre realidad; aún más: en esta esfera del ente no hay ya nada meramente posible, meramente accidental. Así se produce, por de pronto, la situación proporcional de una sustancia activa, causalmente efectuante, y una sustancia pasiva, puesta, efectuada (199 ss.). Pero esa concepción fija arbitrariamente en dos cortes la motilidad, en sí cerrada, de la realidad. El fenómeno concreto se describirá mejor del modo siguiente:

Una realidad (A) experimenta una acción de otra realidad (B): en la determinación fáctica inmediata en la que A existe es afectada y alterada por B. B aparece como causa ajena, procedente de fuera, «violencia», que efectúa el estadio alterado de A (A'), de modo que A, en su realidad A', está como meramente puesta por B, como realizada exógenamente. Pero, en realidad, A *deviene* A precisamente gracias a esa influenciación que B, como causa exógena, ejerce sobre A; A deviene al pasar, por esa acción, a A', y precisamente con eso consigue su propia realidad; la realidad inmediata A no era en modo alguno su ser-en-sí, no tenía más que el valor de una posibilidad, de una casualidad: el A' en que se ha convertido por aquel efecto es precisamente el ser-en-sí de A, y así sucesivamente. «La sustancia pasiva es puesta por la violencia como aquello que *en verdad es*, esto es, como ser sólo un ser-puesto, precisamente por ser lo simplemente positivo, la sustancia inmediata; la anticipación que es en cuanto condición es la apariencia de inmediatez que le arrebata la causalidad efectiva» (200). La realidad verdadera, propia, de lo real se cumple por la acción de otra realidad; y Hegel resume la verdad de la conexión causal en la proposición: «El ser puesto por otro y el propio devenir son una cosa y la misma.» (201).

En la relación de causalidad, tal como ésta es en verdad, lo real asume también en su realidad su relación con el

resto del ente, del mismo modo que en la relación de sustancia había hecho ya real su relación consigo mismo como accidentalidad de cada caso; ahora ya no existe en la «relación esencial», sino en la «absoluta» o. más precisamente, existe *en cuanto* relación absoluta. Ya no se limita a llegar de fuera a sí mismo, ni tiene ya nada que sea mera interioridad, ni pasa ya a otra cosa (toda alteridad es posibilidad propia suya, la cual se hace real en la alteración), y su casualidad es su propia necesidad. De este modo se presenta en su existencia el movimiento absolutamente necesario y cerrado en sí: pura «exteriorización no de una interioridad, no frente a una alteridad, sino sólo ...en cuanto absoluto manifestarse para sí mismo» (164), puro revelar-se, ἐνέργεια .

10

Caracterización compendiosa de la realidad como motilidad

La tendencia básica de la anterior interpretación consistía en mostrar que Hegel concibe el *ser* de la realidad como *motilidad*, y precisamente como forma más propia y suprema de la motilidad. No en el sentido de que lo real se encuentre siempre en movimiento, como si fuera algo que se moviera aparte de ser, sino en el sentido de que la realidad no se constituye sino en un modo peculiar de motilidad, *es* sólo en cuanto motilidad. Hemos caracterizado anticipativamente esa motilidad mediante a categoría aristotélica de ἐνέργεια . No lo hemos hecho por capricho, ni por expresar una analogía histórica; Hegel mismo alude varias veces a esa categoría en la explicación de la realidad, y de tal modo que su alusión se propone alcanzar precisamente lo esencial de su determinación de la realidad. Así ocurre en la Enciclopedia de Heidelberg (85): «Lo real está... tomado al pasar, y su exterioridad es su *energía*» (cursiva mía); igualmente en la Gran Enciclopedia (I, 282, § 142). En el Apéndice a ese parágrafo de Hegel explícitamente la traducción ya aducida de ἐνέργεια como concepto esencial de la realidad: «La polémica de Aristóteles contra Platón consiste, más precisamente, en designar la idea platónica como mera δύναμις , y hacer valer, frente a ella, que la idea, reconocida unánimemente por los dos filósofos como lo único verdadero, es esencialmente en cuanto ἐνέργεια , esto es, en cuanto lo interior que está absolutamente fuera y, por lo tanto, ha

de considerarse en cuanto unidad de lo interno y lo externo, en cuanto realidad en el sentido enfático de la palabra aquí expuesto» (I, 284). También se puede citar el paso de la «Historia de la filosofía» I, págs. 34 ss., así como la interpretación de Aristóteles por Hegel en el volumen segundo de la misma obra. No hemos de resolver aquí la cuestión de si esa recepción acierta precisamente lo que Aristóteles ha entendido por ἐνέργεια ; la caracterización compendiosa de la motilidad de la realidad se propone sólo dejar en claro la razón que tiene Hegel para apelar a esa categoría; tal vez con ello se pueda aportar algo, en vía preparatoria, a la investigación de la conexión interna entre la lógica aristotélica y la hegeliana.

Hegel ofrece la determinación compendiosa de la motilidad de la realidad *antes* de la explicación propiamente dicha de la realidad misma: en el capítulo «Lo absoluto».

La doctrina de la esencia había determinado el ser del ente como existencia y el modo de la existencia en cuanto aparición, en el doble sentido del revelar-se y del aparecer de algo otro, interno, ente-en-sí. Ambas significaciones están correlacionadas: lo que sólo aparece no existe (en el sentido del estar) plena y propiamente, manifiestamente, de y por sí mismo; lo aparente, precisamente en cuanto aparente, remite todavía a algo *que* aparece, que *se encuentra* en ese proceso de salir y no ha salido todavía. Por eso el aparecer no es todavía el modo supremo del estar: el lugar no es todavía puro, completo; todavía sigue siendo algo que, precisamente, aún no está manifiesto. La quebrazón más interna, la escisión de todo ser, no está aún completamente dirimida, todavía no ha sido recogida en la localización misma, todavía no se ha hecho real. El movimiento del estante no se lleva aún a sí mismo, todavía tiene su «suelo» en otro que no es el estante. Por eso en la apariencia no se ha alcanzado la plena localización ni el movimiento propio de ella.

El ente está remitido, en cambio, a esa plenitud y propiedad. Precisamente la quebrazón y la escisión internas determinan el ser en cuanto *deber-ser*: esta determinación, presente ya en la génesis del algo (V. supra, pág. 65), experimenta ahora su concreción. El ente no tiene que rebasar sólo su estar fáctico de cada caso, sino que tiene que «rebasar» en general; o, por mejor decir, el rebasamiento del estar fáctico de cada caso no *es* en última instancia sino un

exponer-se, exteriorizar-se, manifestar-se. Precisamente porque el ente no está ya siempre «en sí», tiene que llevar en cada instante su ser-en-sí al estar, tiene que actuarlo. Esto se tiene cuando el ser-en-sí *es* simplemente en todo estar, cuando su estar en la determinación fáctica de cada caso no es ya sólo algo que se le atribuye (un atributo), de tal modo que su ser-en-sí se pueda todavía distinguir de ello, sino que está, simplemente, en ese estar, en cuanto es sí mismo, y todos sus atributos son simplemente en cuanto «modo de ser» (162). Ahora ya no se puede apostrofar al estar como apariencia, sino sólo como «mostrarse» (φαίνεσθαι): «del mismo modo que la luz de la naturaleza no es un algo, no es cosa, sino que su ser es sólo su brillar, así también es la manifestación la realidad absoluta igual a sí misma» (185).

Y del mismo modo que la luz no fluye en el lucir, sino que es precisamente en ese brillar, y sólo en él, así también toda realidad, en su «exterioridad transparente» en la cual todo lo interior está fuera, es un exteriorizar-*se*, mostrar-*se*, revelar-*se*. Ese «se» caracteriza el estar de lo real como «energía», como efectuación de sí mismo, como ser *real* o efectivo. La unidad esencial de toda realidad se constituye en esa «energía»: lo real no es sólo «lo *que se es* igual, sino lo que se *pone* igual» (163). El puro y pleno estar de lo real es a cada instante también ser-efectuado, ser-puesto, del mismo modo que ese ser-puesto es siempre puro y pleno estar, «ser absoluto» (ibid.). Toda realidad es un comportarse respecto de sí misma: la sustancia es «proporción consigo misma» (184), pero de tal modo que lo que se comporta está en todo instante en su comportamiento, *es* en cuanto comportarse. Y es del mismo modo un comportamiento respecto de *otros*, en la medida en que el ser-respecto-de otro y el ser-otro constituye precisamente lo real como unidad de una mismidad: también «su comportamiento respecto de otro es la manifestación *de sí*» (176).

De este modo lo real está completamente en cada caso en todas las cambiantes determinaciones y es al mismo tiempo una identidad que se mantiene en todas las determinaciones particulares: «Por una parte... la totalidad que... es originaria como reflexión desde la determinación en sí, como simple todo que contiene en sí mismo su ser-puesto y en ello está puesto idénticamente consigo mismo, lo *universal;* por otra parte, la totalidad... en cuanto... reflexión también desde la determinación en sí respecto de la determinación ne-

gativa, la cual de este modo está puesta también como el todo, en cuanto determinación idéntica consigo misma, pero como negatividad idéntica: lo singular» (204 s.).

En esta determinación de la realidad que concluye la lógica objetiva, los caracteres decisivos aparecen una vez más comprimidos y, al mismo tiempo, formulados de tal modo que pueden servir como indicaciones previas a la lógica subjetiva, a la doctrina del concepto (razón por la cual esta «definición» conclusiva es la más oscura y difícil). Intentaremos analizar los caracteres decisivos del ser de la realidad según su significación de indicación previa:

El carácter básico que mantiene y da unidad a la duplicidad de la realidad («por una parte», «por otra») es la «*reflexión en sí*». Hegel había aducido ese carácter básico del ser-real ya en la explicación de la sustancialidad: la sustancia en cuanto «ser en todo ser» es la realidad en cuanto «absoluto ser-reflejado-en-sí» (185). Ser reflejado en sí es simplemente el modo de ser de lo real en cuanto *comportar-se* —ya varias veces interpretado— y precisamente en cuanto unidad del comportar-se respecto de sí mismo y comportar-se respecto de otros; un retroinclinarse sobre sí mismo desde y en cada determinación fáctico-inmediata, un aferrarse-a-sí-mismo, comportamiento del propio acaecer, por el cual el acaecer del estar de lo real es un «movimiento que se lleva a sí mismo» (164). Hemos visto que gracias a ese comportarse se constituye la unidad de lo real, su identidad consigo mismo como lo *común* a todas las determinaciones y como la mismidad común en todas ellas (la doctrina del «concepto» permitirá aclarar el modo como esa identidad de comportamiento y mantenimiento cobra el carácter «lógico» de la «*universalidad*»), y esa unidad se constituye como plenamente estante en cada determinación, como puro manifestar-se. El comportarse o ser-reflejado-en-sí, se enuncia, pues, con razón, como la verdadera categoría básica del ser de lo real; aún más: esta categoría es la determinación central que sostiene toda la «Lógica» de Hegel: partiendo del conocimiento del ser como motilidad y de esa motilidad como comportar-se, se despliegan la doctrina del ser y la esencia y la doctrina del concepto, y toda la ontología es simplemente una persecución concreta de los modos básicos del ser en cuanto comportar-se a través de las regiones básicas del ente.

Este comportar-se en cuanto ser de lo real tiene además

el carácter de la *negatividad.* La independencia de lo real es sólo como «relación negativa a sí mismo» (Encicl. 93, 96): por el hecho de que lo real es en cada caso en una determinación que él *no* es en sí, pero que le convierte en su realidad, porque *no* permanece simplemente estático en ella, sino que la levanta, va más allá de ella y así la convierte en necesidad y la presupone. Toda realidad está en cuanto unidad siempre y sólo en una determinación fáctica singular, pero sólo *es* real en esa determinación en cuanto la tiene como negatividad, la rebasa siempre por su puro estar, es más que ella, se comporta respecto de ella como respecto de una limitación o barrera. Cada realidad *descansa* en su facticidad de cada caso, en su estar de cada caso, sólo de tal modo que esa estaticidad sea el estadio de su movimiento en cada caso, y que el descanso sea sólo por esa motilidad. El descanso de lo real, en sí mismo fundado, es siempre y sólo descanso por el hecho de que en cada instante es resultado de una motilidad: «lo absoluto no puede ser nada primero, inmediato, sino que lo absoluto es esencialmente su *resultado*» (165).

Este carácter de resultado que tiene la realidad se expresa en la proposición «que el ser-en-y-para-sí es porque es ser-puesto» (216, v. también 214, 221). Tomado aisladamente como la determinación fáctica que es en cada caso, el ente tiene el «valor» de una mera posibilidad, es en sí sólo lo que puede ser; es una «sustancia pasiva», la impotente «originariedad del simple ser-en-sí» (214). Por eso sufre de otro ente un efecto, se encuentra bajo la causalidad de una «sustancia activa» que le es ajena. Pero, como hemos visto, esa influenciación pone por vez primera al ente en la posibilidad de devenir lo que realmente es: el levantamiento de su determinación de cada caso (presupuesto). Por esa influenciación «deviene, pues, *para sí* la originariedad presupuesta, o ente en sí; pero este ser-en-sí-y-para-sí es sólo por el hecho de que ese poner es en la misma medida un levantar lo presupuesto, o: la sustancia absoluta no regresa a sí misma sino desde y en el ser-puesta, y de este modo es absoluta» (216).

Aquí se recoge de nuevo una determinación que tenía una función rectora desde la introducción de la categoría del ser-para-sí (v. supra, pág. 69): el mero ser-en-sí del ente no puede nunca ni en ningún lugar constituir el ser propio del ente y, con ello, la unidad ontológica y la verdad del ente.

El ser-en-sí ha de ser más bien en sí mismo *ser-para-sí*: el ente ha de poder «comportarse» respecto de su estar, ha de poder referirse a sí mismo, ha de ser capaz de mantener en sí y sostener sus determinaciones: gracias a eso es real, «absoluto». Volveremos a hablar de esa determinación fundamental.

Así, pues, el ser de lo real se constituye sólo y siempre como «resultado» de una motilidad: como ser puesto; ser-puesto en la doble significación según la cual cada realidad es ya siempre ser-puesto (presuposición, puesta por otra realidad), y éste su ser-puesto ha de ponerse él mismo mediante el levantamiento del presupuesto.

El comportar-se, el ser-reflejo-en-sí es lo que posibilita la «capacidad» de lo real respecto de su realidad, la sustancia en cuanto «poder absoluto» (214). Y como ese comportar-se es siempre y sólo como real, como automanifiesto, la capacidad de lo real no *es* sino su comportar-se, su-ser-reflejo-en-sí. Y esa capacidad de lo real es radicalmente negativa: es poder sólo en cuanto asunción de la casualidad, en cuanto existencia desde un presupuesto, en cuanto levantamiento de una inmediatez. La *persencialidad* en cuanto «esencia» de la realidad vuelve a expresarse plenamente en la categoría del ser-puesto. Lo real realiza su realidad siempre y sólo desde su persencialidad; siempre es real por y desde lo que ha *sido,* mediante el levantamiento de su presupuesto. En esto arraiga la enigmática proposición de Hegel en la «Filosofía de la naturaleza»: «la verdad del tiempo es que la meta no es el futuro, sino el *pasado*» (Encicl. II, 66; § 261, Zusatz: cursiva mía).

Repasemos una vez más, desde este lugar, la realidad en su sentido de consumación del ser:

Se ha conseguido, por de pronto, la unidad, en sí misma fundada, del ente en su motilidad. Lo real es realmente capaz de su realidad: mantiene su estar en su comportamiento y hace que acaezca desde sí mismo: «no es atraído por su exterioridad a la esfera de la alteración... es *él mismo* en su exterioridad y es él mismo sólo en ella, a saber, en cuanto movimiento que se distingue de sí mismo y se determina» (170). También se logra el modo de la motilidad adecuado para esa unidad: el comportar-se y el efectuarse en ese comportamiento es verdadero ser-consigo mismo en el ser-otro, es movimiento que viene de sí mismo y se lleva a sí mismo. Al asumir lo real su casualidad de cada caso, al levantarla y actuar

desde ella, es «causa de sí mismo»: el movimiento procede de sí mismo. Y se sostiene a sí mismo porque no es sino ese ser-reflejo-en-sí que levanta y pone de nuevo. De este modo el movimiento de lo real tiene el carácter de la necesidad. Con esto se logra también la concreción última de la escisión más íntima y de la quebrazón del ser, que es fundamento de toda motilidad: la capacidad de lo real es en lo más profundo capacidad negativa, *es* como tal sólo en cuanto negatividad.

Si reunimos esas determinaciones en su unidad estructural se revela inmediatamente en ellas una deficiencia por la cual aluden a algo que no son todavía, pero que ya está dispuesto en ellas y es postulado por ellas. La capacidad de lo real es su comportarse como aferrar, asumir (levantar) y mantener su estar. Esta capacidad del comportar-se acaece empero todavía como «necesidad ciega»: lo real no es todavía capaz de esta capacidad suya, ella acaece en la «oscuridad de las sustancias que se encuentra en relación causal» (219). Y esa oscuridad es su deficiencia. La capacidad de su propio ser no ha convertido aún lo real en ser-puesto, no lo ha efectuado todavía: por eso su comportar-se no es aún completo. El comportar-se verdadero y consumado no puede acaecer más que en la claridad y la transparencia del ser-para-sí: sólo cuando el captar y abarcar el estar se ha convertido en un *conceptuar,* y la ciega necesidad del poder se ha *liberado* a sí misma. Como todo ser, también el ser de lo real se consuma sólo cuando se ha puesto a sí mismo, cuando se comporta respecto de sí mismo y acaece respecto de sí mismo: «esta infinita reflexión en sí mismo, el hecho de que el ser-en-y-para-sí sea sólo gracias a ser ser-puesto, es la *consumación* de la sustancia. Pero esa consumación no es ya la sustancia misma, sino algo superior, el *concepto,* el *sujeto*» (216). La oscuridad de la realidad «deviene» entonces «claridad transparente a sí misma» (219), cuando lo real es tal que conceptúa su estar, cuando la sustancia existe como sujeto.

11

El ser conceptuante (el concepto) como ser propio: la sustancia como sujeto

El establecimiento del conceptuar como ser más propio de lo real y del concepto como consumación de la realidad era resultado de la interpretación general del ser como comportar-se, ser-reflejo-en-sí. El establecimiento del concepto como realidad propia no es internamente concluyente más que si ser es esencialmente comportar-se, si el ser-en-sí se consuma en el ser-para-sí, de tal modo que el modo en sí consumado del comportar-se es al mismo tiempo el modo en sí consumado del ser. Sólo con ese presupuesto se puede considerar la transparencia y claridad total del conceptuar, que por de-pronto es sólo una verdad del comportar-se, también como la verdad del ser y de la esencia. Pero, por otra parte (y como ya se indicó en los dos primeros parágrafos), el establecimiento del ser como comportar-se y la subyacente concepción de la «diferencia absoluta» parten de la orientación por la idea del yo *esciente*, o, más precisamente, de la interpretación de la «unidad sintético-originaria» trascendental: el *ser conceptuante* estaba desde el principio a la vista como ser propio. La conexión interna de las dos tendencias rectoras de la ontología hegeliana no se puede analizar hasta la segunda parte de este trabajo.

La interpretación del ser como comportar-se atraviesa efectivamente toda la ontología hegeliana, desde la determinación del algo simple inmediato hasta subir a la determinación de la «idea absoluta». Ya se ha indicado que Hegel define

«ser» incluso como (simple) «relación a sí mismo»; y un vistazo a los rótulos de las secciones de la «Lógica de Jena» muestra que en ese trabajo la división procede plenamente según los modos de dicha «relación» o «proporción» (I: Relación simple; II: la razón, A: razón del ser, B: razón del pensamiento; III: Proporción). En la «Lógica» los diversos modos del ser se tratan según los diversos modos de esa «relación a sí mismo», desde la simple relación inmediata del algo consigo mismo, pasando por las razones mensurativas del ser cuantitativo, por la reflexión de la esencia y por la «razón absoluta» de la realidad, hasta el conceptuar.* A esos modos del comportar-se corresponden los modos de la motilidad: alteración, paso o transición a otra cosa, mostrarse, aparecer, manifestar-se, desarrollar-se. El establecimiento del ser como comportar-se tiene una relación estructural con la explicación del ser como motilidad y, por lo tanto, con el fenómeno básico de la «diferencia absoluta» entre ser-en-sí y estar. Precisamente porque está radicalmente escindido y quebrado en esa dualidad, puede y tiene todo ser que acaecer como un constante y siempre nuevo dirimir y levantar esa escisión: como una «relación» de cada caso entre el estar y el ser-en-sí, como comportar-se respecto de lo que él mismo es en cada caso; por eso tiene necesariamente que «levantar» siempre de nuevo su estar, para poder ser. Sobre la base de esa escisión intimísima, ningún ente puede permanecer consigo mismo si no es poniéndose él mismo en cada determinación; sobre esa base todo ente tiene su ser-en-sí-y-para-sí sólo en cuanto «ser-puesto».

Así, pues, partiendo del fenómeno básico de la «diferencia absoluta», la interpretación del ser como comportar-se es inapelable: esa interpretación se encuentra constreñida por lo que ya está previamente dispuesto en el fenómeno básico mismo. Volveremos a tratar esto una vez más en la doctrina del juicio como proto-discriminación. Ahora nos proponemos el intento de mostrar la adecuación material de la interpretación del ser como comportar-se en otro sentido, en un sentido que no se explicita en Hegel mismo, pero que está claramente también a la vista y que consigue su inserción en la tendencia general de la «Lógica» por medio de la doctrina de la «objetividad».

* "*razón*" traducirá sistemáticamente *Verhältnis*, razón en el sentido de la teoría de las proporciones. Para *Vernunft*, la facultad de la razón, en el sentido hegeliano, se usará "Razón" con mayúscula. (*N. del T.*)

En ese contexto, en efecto, se atribuye por vez primera al ente que es en el modo del *ser-en-y-para-sí* el carácter de «*objetividad*»: «este ser es... una cosa que es en y para sí: la objetividad» (352). Así, pues, sólo puede pretender «objetividad» una realidad que en su ser-en-sí exista ya *para sí*, que se comporte respecto de su comportamiento ente-en-sí, que conceptúe ella misma su ser. Y Hegel dice: «los principios racionales, las obras de arte consumadas, etc. se llaman *objetivos* en la medida en que son libres y superiores a toda casualidad. Aunque los principios racionales, teoréticos o éticos, pertenecen sólo a lo *subjetivo*, a la consciencia, se llama *objetivo* al ser-en-y-para-sí de los mismos» (358; las dos últimas cursivas son mías). Así, pues, el carácter ontológico de la «objetividad» abarca los conceptos tradicionales de subjetividad y objetividad: no se constituye en contraposición al modo de ser de la subjetividad, sino puramente como un modo del ser como comportar-se, como ser-en-y-para-sí. Tanto una res extensa cuanto una res cogitans pueden ser «objetividad» en la medida en que ambas puedan ser en el modo del ser-en-y-para-sí.

Objetividad es aquello que el ente es en y para sí; en y para sí mismo, no para *otro* (subjetividad cognoscitiva). Hegel toma aquí el término del discurso cotidiano con su contenido propio. No se puede hablar con razón de lo que la cosa es en y para sí más que si en la cosa hay realmente un ser en el sentido del ser-para-sí-misma,* más que si aquello que ha de constituir la objetividad de la cosa *está* también «para» esa cosa en algún sentido, de «para». La cosa *tiene* realmente tal o cual determinación (es objetivamente de tal modo) sólo puede querer decir que *mantiene* la determinación en sí, *se comporta* en ella. Sólo cuando el ser del ente mismo es un comportar-se (de la naturaleza que sea) se puede hablar de «objetividad» en contraposición a una determinada determinación sólo subjetiva. Y la única posibilidad de «probar» la objetividad de una cosa consiste en mostrar su *génesis*, en desplegar su ser como acaecer múltiple de sus comportamientos, en desarrollarla como ser-devenido, en el cual la cosa ha «puesto» cada determinación en su comportamiento (respecto de sí misma y respecto de otros entes).

* Este paso está dominado por la ambigüedad el ser-para-sí hegeliano. La expresión alemana "ser-para-sí", *Fürsichsein*, utiliza una preposición —*für*— ambigua entre el "por" y el "para" castellanos. En la paráfrasis marcusiana inmediata resalta la ambigüedad con particular ingenuidad. (*N. del T.*)

Precisamente el sentido propio de la objetividad exige el establecimiento de la objetividad como «sujeto», como ente cuyo ser es comportar-se en el ser-en-y-para-sí.

De este modo Hegel se ve movido, también en esta dirección, a interpretar el ser como comportar-se, y el comportarse propio como ser-en-y-para-sí. Hemos visto que el ser-en-y-para-sí que representa la «realidad» era todavía deficitario y no todavía en la posibilidad en él predispuesta, en la medida en que acaecía en necesidad ciega y oscuridad, en la medida en que no se desplegaba aún en la claridad y libertad del conceptuar, transparente a sí misma, en la medida en que todavía no había devenido «para sí» un ser-puesto. Sólo cuando el comportar-se se ha liberado hasta llegar a esa claridad existe el ente en el modo más propio del ser, como *sujeto* en el sentido más propio, como *Yo*.

Así, pues, cuando ahora se apela al ser en el modo del Yo como al ser más propio, ello ocurre plenamente de acuerdo con el movimiento de la orientación ontológica seguida hasta el momento: el *ser* del Yo se ve en el conceptuar y el conceptuar se concibe como el modo consumado del ser *qua* comportar-se. «Yo» se sitúa ahora, sólo como modo destacado del *ser*, en el centro de la ontología, y precisamente en cuanto modo del ser que consuma por su existencia todas las postulaciones yacentes en el fenómeno mismo del ente.

«Yo» es por de pronto el pleno y real ser-consigo-mismo en el ser-otro, una unidad sustraída a toda transición, a todo pasar, una unidad esencial y fundada en sí misma; y ello no inmediatamente o sólo necesariamente, sino como comportar-se constante, transparente, libre, respecto de sí mismo, como constante retrocaptarse desde la negatividad: Yo es «unidad primigeniamente pura, unidad referida a sí misma, y eso no inmediatamente, sino abstrayendo de toda determinación y contenido y regresando consigo misma en la libertad de la igualdad sin barreras. De este modo es universalidad; unidad que es unidad consigo misma sólo por aquel comportamiento *negativo* que aparece como abstracción, unidad que, por lo tanto, contiene disuelto en sí misma todo ser-determinado» (220).

Pero Yo es también, con la misma esenciallidad, lo que es sólo en una singular determinación fáctica en cada caso, determinación que no se limita a tener en sí, sino en la cual se comporta como respecto de su negatividad, determinación que él mismo pone asumiéndola y levantándola, de tal modo

que existe sólo como ser-puesto y sólo así puede existir: «en segundo lugar, Yo es *singularidad* tan inmediatamente como la negatividad que se refiere a sí misma, ser-determinado absoluto que se contrapone a otro y lo excluye: personalidad individual» (ibid.).

Yo es, pues, «*universalidad* absoluta que es con la misma inmediatez *singularización* absoluta, y un ser-en-y-para-sí que es puramente ser-puesto, y sólo en la unidad con el ser-puesto es ser-en-y-para-sí» (220 s.): en el ser del Yo se consuman, pues, alcanzando claridad transparente y libre despliegue, todas las determinaciones que se realizaban sólo oscuramente como acaecer sólo necesario, en el ser de la realidad (como sustancialidad): por eso es sólo «la propia, necesaria ulterior determinación de la sustancia», la mera manifestación de lo que la sustancia ya es «en sí», o bien la propia automanifestación de la realidad (214).

Hegel dice entonces que esas determinaciones constituyen «igualmente la naturaleza del *Yo* y la del *concepto*»: «no se puede comprender nada del uno ni del otro si no se captan los dos momentos indicados en su abstracción y, al mismo tiempo, en su perfecta unidad» (221).

¿Cómo pueden tener «la misma naturaleza» la unidad viva del Yo y la unidad lógica del concepto? ¿Qué comunidad esencial puede tener a la autoigualdad del Yo, que se pone en todas las singularizaciones de su estar por la fuerza de su libertad, con la universalidad lógica del concepto? ¿Cómo puede la unidad suprema del ente y el ser más propio determinarse como la unidad lógica y el ser lógico del concepto?

Hegel dice: Yo (el ser conceptuante) es un modo del «*estar*» del concepto: «en cuanto ha llegado a una existencia tal que es ella misma libre, el concepto no es sino Yo...» (220). Cuando el concepto llega en el ser del Yo a un estar libre, entonces el concepto como tal ha de significar un modo del ser mismo. La común determinación esencial en la cual se funda la «identidad» de Yo y concepto es «*libertad*». «En el concepto se ha... abierto el reino de la libertad. Es lo libre... (218); y: «en cuanto ha llegado a una existencia tal que es ella misma libre, el concepto no es sino Yo» (220). Libertad es una determinación del ser como comportar-se: un ser-para-sí que levanta y asume en su propia esencia toda negatividad necesaria, todo ser-otro y su mismo ser-respecto-de otro, de tal modo que se «pone» a sí mismo en esa nega-

tividad; no «cae» inmediatamente en las determinaciones de su estar, sino que deviene libre *para* ellas. Un tal comportarse presupone el tener-ante-sí, «transparente» y claro», toda la determinación de cada caso: no es posible más que como ser conceptuante y captante por el hecho de que una «mismidad» igual a sí misma unifica consigo misma lo otro que sí misma. Libertad es, pues, esencialmente un carácter de la subjetividad (del ser-sujeto); el ser-libre se ha introducido como «existencia» del Yo conceptuante. Y esta libertad del Yo ha de constituirse en la destacada razón entre «universalidad» y «singularidad», como un estar del concepto.

Si la libertad es esencialmente una determinación ontológica del sujeto, entonces el «concepto», en cuanto es lo libre como tal, tiene que ser esencialmente un modo de la subjetividad; y así puede ser objeto del conceptuar, puede ser lo conceptuado, sólo sobre la base de esa primaria subjetividad suya. Y efectivamente Hegel determina de modo primario el «concepto» como sujeto del ser conceptuante: [16]

> Aduzcamos sólo algunos pasos característicos sobre la significación primaria del concepto como sujeto del conceptuar, como lo conceptuante (activo): el concepto es «el sujeto como tal», «puramente lo activo» (Encicl. 98 s.): «el principio de toda vida», «actividad» (Encicl. I, 319, 323). Es el «alma de lo concreto», «lo configurador y creador» (242), «poder creador» (244 s.), «principio» (246); «relación consigo mismo» (241: ¡comportamiento!) y, por lo tanto, «en sí» y «para sí» (ibid., y 260). Precisamente en este ser como *sujeto*, en esta función activa, el concepto deviene principio, fundamento y verdad de todo ser: todo el tercer libro de la «Lógica» es la exposición de cómo el concepto «forma en y desde sí la realidad» (229).

El concepto como tal es un modo del ser, la universalidad del concepto es un modo del comportar-se, o sea, no un ente; ente es siempre y sólo una singularización de la universalidad: la singularidad. Pero si el ente es una singularidad real, «ente-en-y-para-sí», entonces no tiene su realidad sino gracias a algo que en cada aquí y ahora singular se comporta como mismidad: gracias a su «naturaleza universal», tal

[16] La interpretación de este paso por *G. H. Haring* (en *Michelet y Haring,* Historischkritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels, 1888) concibe la universalidad del concepto sólo como "abstracción" de la autoconciencia "inmediatamente presente" del hombre (128 s.).

como ésta se conceptúa en el concepto de ese ente. En el concepto auténtico no se abstrae de las singularidades ninguna universalidad arbitraria; el concepto no es en modo alguno asunto del mero entendimiento, sino que conceptúa el ser real, propio, del ente; y, por otra parte, este ente *es* real y propiamente sólo «en su concepto». El concepto, como «naturaleza universal» de un ente, menta su ser propio, aquello por lo que es, lo que en cada caso es, aquello que subyace (subjectum) a su singularidad de cada caso como lo siempre mismo, y que como tal subyacente es un *comportar-se* (sujeto *qua* Yo).

El ente sólo es plenamente como aquello que es cuando es «en su concepto»: todas sus singularizaciones están entonces puestas por su concepto y mantenidas en la universalidad de su concepto. De este modo se ha abierto en él por vez primera «el reino de la libertad»: es libre de ser lo que propiamente es. Y semejante estar es sólo posible para un ser conceptuante: sólo lo que se ha conceptuado a sí mismo puede existir en la verdad y libertad de su concepto: sólo la vida como autoconsciencia.

Mas ¿qué tiene que ver este ser así caracterizado con lo que en la lógica se llama tradicionalmente concepto? Hegel mismo se ha planteado varias veces esa cuestión (219 ss.: Encicl. I, 316 s.); y ha respuesto a ella mediante una detallada alusión a la deducción kantiana de las categorías, desarrollo mediante el cual Hegel pone de manifiesto la verdadera relación entre Yo y concepto, la «identidad» de su «naturaleza».

«*Objeto*... es aquello en cuyo concepto está *unificado* lo múltiple de una intuición dada»: Hegel pone delante de su interpretación esa proposición de la Crítica de la Razón [pura]. «Objetividad» y «validez objetiva» se determinan en el pensamiento de Kant mediante el *concepto* de objetos, y más precisamente por la *síntesis* que practica el Yo conceptuante, síntesis que acaece en el concepto. La «objetividad» es, pues, sólo en la síntesis del Yo; esta síntesis constituye la esencia (la «naturaleza») del concepto y, por lo tanto, de la «objetividad». Y no se trata meramente de la síntesis conceptual del «entendimiento», ni menos de la mera «representación», sino de la «unidad trascendental de la apercepción» (221 s.; Hegel resume mucho los varios estadios de la deducción kantiana), que posibilita aquellas síntesis. Con ello ha mostrado Kant que el concepto es aquello «por lo cual algo es no mera determinación del sentimiento, intuición, ni tampoco mera

representación, sino *objeto...*» (222). Pero el concepto no es «una facultad o propiedad» del Yo, no es cosa que yo *tenga* («como tengo una levita, un color y otras propiedades externas»), sino el ser del Yo mismo; la unidad sintético-originaria de la apercepción, en la cual arraiga y acaece el concepto, no es sino «la unidad del Yo consigo mismo». De este modo sitúa Hegel al final de su interpretación la proposición en la que enuncia la identidad de cosa y concepto, de concepto y Yo; la cosa tiene su objetividad en el concepto, y el concepto «no es sino la naturaleza de la autoconsciencia, ni tiene más momentos o determinaciones que el Yo mismo».

Es evidente que esa interpretación de Kant presupone ya la trasformación de la apercepción trascendental en «principio» ontológico,[17] expuesta en el segundo parágrafo; volveremos a hablar de ese paso y de sus presupuestos (§ 15, pág. 168). Hegel subraya explícitamente la contraposición con Kant: decisivo para él es el hecho de que la apercepción trascendental no es de ninguna manera «algo meramente subjetivo», la subjetividad humana (conocimiento) «contrapuesta» a la objetividad (223), sino que esa subjetividad —como ya hemos visto al principio— pertenece a la objetividad misma, el «principio» del objeto mismo. Dicho paradójicamente: no se trata de que la consciencia humana, ni siquiera en su forma trascendental, conceptúe la objetividad, sino que el conceptuar es acción y esencia propias de la objetividad misma, y el conceptuar de la consciencia humana y sus conceptos no pueden ser verdaderos, no pueden aferrar la esencia de la objetividad, sino porque el conceptuar constituye la esencia propia de la objetividad. Sólo porque «está en su verdad gracias a su concepto» (229) puede el objeto transformarse, por la conceptuación de la consciencia humana, en su «ser-en-y-para-sí» (222). Como el ser verdadero y propio del ente es él mismo conceptuar y se consuma en el concepto, el conceptuar de la consciencia humana puede acertar con el ser verdadero del ente, y el concepto puede significar, también desde este punto de vista, el ser verdadero. Por eso y por ninguna otra razón.

[17] Un paso de la Enciclopedia aclara lo que Hegel entiende aquí por "objetividad" y "objetivo"; en ese paso da Hegel también una interpretación de la apercepción trascendental; "objetividad" significa el "*en-sí*" de las cosas y de lo cósico en general; determinaciones "objetivas" son determinaciones de la "cosa misma", a diferencia de lo "meramente pensado por nosotros" (I, 89: § 41, Zusatz 2).

Y de este modo «el concepto no ha de contemplarse aquí como acto del entendimiento autoconsciente, no hay que contemplar el entendimiento subjetivo, sino el concepto en sí y para sí, que constituye tanto un estadio de la *naturaleza* cuanto del espíritu» (224). De acuerdo con eso dice Hegel contra Kant que en la ciencia básica de la lógica los «estadios presupuestos» al concepto no son los estadios gnoseológico-psicológicos del sentimiento, la intuición y la representación, sino los estadios ontológicos *ser* y *esencia* (223). El concepto es al mismo tiempo «fundamento» y «verdad» del ser y de la esencia; tiene una génesis concreta, un devenir concreto, como lo han mostrado los dos primeros libros de la «Lógica».

Además de la doctrina kantiana del concepto, interpretada de ese modo, Hegel aduce el uso lingüístico común como alusión a una justificación de la concepción del concepto en ese sentido objetivo-concreto. «Se suele hablar de deducir un contenido, por ejemplo, el de las determinaciones jurídicas sobre la propiedad partiendo del concepto de propiedad, y también, a la inversa, se suele hablar de reconducir un contenido así al concepto. Pero con eso se reconoce que el concepto no es meramente una forma en sí sin contenido, pues de una forma así no se podría deducir nada y, por otra parte, por la reconducción de un contenido dado a la vacía forma del concepto se conseguiría despojar a aquel contenido de determinación, pero no conocerlo» (Encicl. I, 317, § 160, Zusatz; v. también 324, § 164, final). Si se habla tan concretamente del concepto, es que no se está pensando en ninguna mera determinación mental, en ningún resultado de vacía abstracción. El concepto de propiedad significa aquello de lo cual y en lo cual todas las formas particulares de propiedad son lo que son, aquello que da origen a todas esas formas a partir de sí mismo (el concepto como «fundamento» del ser) en el modo del «desarrollo» (Encicl. 96), o sea, manteniéndolas en sí y dentro de sí, conceptuándolas abarcantemente (concepto como universalidad y totalidad). Es evidente que si el concepto ha de cumplir esas concretas funciones, entonces tiene que ser más concreto que toda concreción singular, tiene que ser una unidad orgánica, no impuesta, de todas las formas singulares desarrolladas a partir de él y abarcadas y conceptuadas por él. Por eso Hegel llama al concepto lo «concreto como tal»; «ninguna otra concreción es tan concreta, y sobre todo no lo que generalmen-

te se entiende por concreto, una multiplicidad externamente reunida» (Encicl. 99; cfr. Encicl. I, § 163; pero en comparación con lo sensible presente hic et nunc el concepto es, de todos modos, «abstracto», no es posible asirle con las manos, «y cuando se trata del concepto hemos de perder la vista y el oído»: § 160 Zusatz. En este sentido es el pensamiento «elemento» del concepto: ibid., § 164). En el ejemplo, antes dado, de la propiedad el concepto significa, pues, una situación histórico-concreta: la situación —«metafísica», por así decirlo, para Hegel— del hombre en la historia, la situación desde la cual se desarrollan las formas de propiedad como reacción esencial del hombre a dicha situación, y a partir de la cual, por lo tanto, hay que «derivar» todas esas formas, así como hay que «reconducirlas» a ella. O también, como podríamos comentar utilizando el léxico de hoy: el concepto de propiedad significa el contenido esencial «propiedad» en su riqueza histórico-concreta. Dos cosas son decisivas a este respecto; que ese contenido esencial se ve plenamente en su «realidad» histórica, como algo que ha producido las varias formas concretas de propiedad, que las ha desarrollado como fuerza y poder históricos; hay que mantener plenamente el carácter del concepto como «sujeto» del acaecer, como actividad: en un lugar Hegel llama al concepto en cuanto singularidad «lo puramente activo» (Encicl. 98; I, § 163). En segundo lugar, la concreción del concepto no se ha de entender en el sentido de que fuera algo único, mera situación originaria, en el sentido de que las formas que surgen de ella y se desarrollan la dejaran, por así decirlo, a su espalda, la convirtieran en mero pasado. El concepto de propiedad se mantiene presente, por el contrario, en todas las formas de propiedad particulares: está enteramente en cada forma singular, se particulariza y se singulariza en ella. Esta unidad de universalidad y particularidad, la singularización de la totalidad del concepto, constituye precisamente la determinación central de su ser: ella es el estadio más alto de la diferencia absoluta que se expresa en el «juicio». En lo que sigue nos proponemos tratar brevemente estos caracteres del concepto en el contexto de la teoría del juicio.

12

Los modos de ser del concepto: singularización y universalidad. Juicio e inferencia

El establecimiento de la sustancia como sujeto y del sujeto propio como «concepto» se podía entender por de pronto siguiendo la marcha del despliegue del sentido del ser como «comportar-se». «Sujeto» no significa primariamente el ser del Yo humano (el ser-consciente humano), sino en general un modo destacado del comportar-se: ser en el modo del conceptuante ser-en-y-para-sí. La subjetividad *humana* es sólo un modo determinado de ese ser (aunque ejemplar). Mas si el «concepto», la sustancia propia, es apostrofado como sujeto, entonces «concepto» tiene que significar primariamente el sujeto —no el objeto— del conceptuante ser-en-y para-sí: un «poder creador» real y activo (supra, pág. 121).

El «concepto» mismo se introdujo en ese desarrollo del sentido del ser como un modo destacado de la unidad unificante de la diferencia absoluta, y ello gracias a la razón, en él realizada, de «*universalidad*» y «*singularidad*» (supra, págs. 122 s.). Precisamente esa razón entre lo universal y lo singular debe constituir el carácter de sujeto del concepto, del mismo modo que, a la inversa, el carácter de sujeto del «Yo» se determinó a partir de la razón «lógica» entre universalidad y singularidad. Hay que aclarar, por de pronto, en qué medida compete al sujeto, sobre la base de esa unidad que en él se realiza, real carácter de sujeto, en qué medida es conceptuante ser-en-y-para-sí. Partimos de la primera determinación esencial dada por Hegel de la «universalidad» del concepto:

«El concepto es... la identidad absoluta consigo, de tal modo que sólo lo es como negación de la negación, o como unidad infinita de la negatividad consigo misma. Esta *pura relación* del concepto a sí mismo, que es tal relación en cuanto autopuesta a través de la negatividad, es la *universalidad* del concepto» (240).

La universalidad del concepto es, pues, una relación del concepto consigo mismo, y precisamente una relación que levanta la negación del concepto en cada caso (en este punto su singularización de cada caso). La universalidad del concepto no es autoigualdad más que en la unificación con la negatividad, unificación que levanta ésta: es esencialmente unidad *negativa.* Y esta autoigualdad no *es* sino al «*ponerse*» a sí misma: sólo deviene por el hacer-acaecer de la negatividad, con lo que ésta queda levantada. Pero semejante unidad no es posible sino como comportar-se determinado (supra, págs. 69 s.): como ser en el modo del «ser-para-sí» que se refleja en sí mismo, y precisamente en cuanto ser-para-sí que se realiza, en cuanto ser en el modo de la subjetividad, del Yo (supra, págs. 119 s.). En la medida en que el concepto se concibió como un ser y acaecer del *ente mismo* (supra, pág. 121), el ser-para-sí del concepto, en su autorrealización, tiene que representar un acaecer «objetivo» del ente mismo. ¿Cómo pone Hegel de manifiesto ese acaecer?

El mejor acceso a este problema se tiene en el carácter de «principio» propio de concepto.[18] «El concepto es lo intrínseco a las cosas mismas, aquello por lo cual son lo que son...» (Encicl. I, 328 s.; § 166, Zusatz). *Por lo cual* son lo que son: la universalidad del concepto es fundamento y punto de partida (ἀρχή) de las singularidades por ella conceptuadas: es aquello por lo cual y desde lo cual viene la determinación de cada singularidad estante; y sólo *es* real en la medida en que la singularidad estante es determinada por el concepto. El concepto es «*principio* de sus diferencias»; el «principio contiene el comienzo y la esencia de su desarrollo y realización» (250). Con eso se tiene la alusión decisiva a la dimensión originaria del «concepto». La universalidad del concepto representa, en su razón respecto de sus singularidades, un *acaecer* en el cual un «principio» se despliega, se «desarrolla» a sí

[18] La determinación del "concepto" partiendo de su carácter de principio coincide con la exposición de *N. Hartmann*, que concibe el concepto primariamente como "actuación de una tendencia interna, pura actividad, autodespliegue, autorrealización" ("Hegel", 1929, pág. 259).

mismo y se «realiza»; se despliega y se realiza de tal modo que sigue siendo comienzo y esencia de todo lo que en ese desarrollo deviene real, de todo lo que llega a existencia (en el sentido de estar) como singularidad determinada. La universalidad del concepto hace, en cuanto «origen», que sus singularidades broten de ella misma y mantiene, en cuanto «esencia», las singularidades en su propia autoigualdad: la universalidad no permite que las singularidades determinadas fluyan en la casualidad, sino que permanece en ellas activa como su realidad propia, presente como su realidad propia. La universalidad es «lo que se particulariza a sí mismo y permanece consigo mismo, con claridad imperturbada, en su alteridad» (Encicl. I, 321; § 163, Zusatz 1); la universalidad es un acaecer que se singulariza en sí mismo; es «actividad», «poder creador».

Cuando Hegel atribuye a la universalidad del concepto autoparticularización y autosingularización, cuando la concibe como «lo puramente activo» y como «poder creador», en esa concepción —según se ha indicado ya— se contempla el concepto en cuanto γένος, la universalidad del *género*. En sentido estricto es para Hegel todo concepto «género»; para Hegel no hay más que conceptos genéricos. «Género» no se limita aquí, por ejemplo, al ser de la región de la «naturaleza»; también el «Yo» en cuanto ser-en-y-para-sí es género; aun más: como se mostrará, ¡Yo es el género en sentido absoluto! El término «género» indica la propia dimensión originaria del concepto: el ser y el acaecer de la «*vida*»; la segunda parte de este trabajo se esforzará por mostrar esa conexión.

En este lugar sólo es posible decir lo siguiente para aclarar provisionalmente el término «género»: género significa primariamente para Hegel un modo determinado de la *motilidad*, del *acaecer* (γένεσις), un modo en el que el ente mismo se mueve. Esa motilidad es —dicho con más detalle— tal que en ella se desarrolla a sí misma y desde sí misma una universalidad (por ejemplo, el ser conceptuado por el concepto «hombre», entendido como un modo concreto de ser dentro de la totalidad del ente), se desarrolla y se realiza particularizándose, desplegando su esencia, en las diferencias singulares de su estar.[19] La universalidad que así se desarro-

[19] También *Erdmann* determina la "singularización" partiendo del carácter genérico del concepto: "La diferencia propia específica no es puesta por el contemplador. Yace en el concepto mismo de lo universal. Está ya en el concepto del animal el que se divida en especies disyuntas" (op. cit., § 150, nota 3).

lla y se singulariza, el concepto en cuanto «principio» del género, no es real separado de sus diferencias, sino sólo en las diferencias y en cuanto diferencias, pese a que éstas no agotan nunca la esencia de la universalidad, sino que son siempre y sólo una particularización, limitación, «negación» de la misma. El «destino» de la universalidad consiste en «perderse» en sus singularizaciones, «caer» en ellas; la universalidad no es lo que es sino en la diferencia absoluta. Mas en la medida en que es realidad sólo en el acaecer de la singularización, esa «perdida» de sí misma es al mismo tiempo el «regreso absoluto... a sí misma» (253).

De este modo se puede entender provisionalmente partiendo del acaecer del género la medida en la cual la unidad del concepto, que se constituye en el comportamiento de la universalidad respecto de las singularidades, puede ser el modo supremo de la unidad unificante. La universalidad del concepto es en sus singularidades «real» en el sentido «enfático» de realidad: singularizándose se actúa a sí misma y actúa sus singularidades, y sólo en cuanto singularizada es activa.

Mas si la singularización del concepto universal, orientada por el acaecer del género, ha de significar un conceptuante ser-en-y-para-sí, entonces también el término «conceptuar» se ha de tomar con la amplitud indicada por el título «género». Por su «forma universal», todo ser que acaece en el modo de un género real es ser conceptuante; pues en él la diferencia absoluta se unifica de tal modo que toda negatividad que aparezca quedará levantada en el «principio» igual a sí mismo; el principio abarca y conceptúa las diferencias que caen bajo él, las mantiene en su capacidad y se comporta en ellas. Con eso queda dicho que el concepto mismo está en estadios y configuraciones varias, que hay varios modos de conceptuar, de acuerdo con los varios modos de acaecer el género, desde la vida meramente orgánica hasta la vida de la consciencia, del espíritu.* La singularización del concepto puede estar más o menos afectada por la «oscuridad» de la necesidad; el concepto, en-y-para-sí «libre» puede ser como tal en la ilibertad y la opacidad de sí mismo, como ocurre, por ejemplo, en el ser orgánico de la «naturaleza» (cfr. Encicl. I, §§ 161 y 164); esta situación se analiza todavía en las dos últimas secciones de la «lógica subjetiva». Tras estas aclaraciones provisionales intentaremos ahora interpretar la

* La etimología de "concepto" remite a "capio", coger, como la de *Begriff* a *greifen*, asir. (*N. del T.*)

singularización del concepto como proto-discriminación del ente.*

Como hemos visto, el concepto universal no es nunca ni en ningún lugar real como tal, sino sólo en la singularización. «Tan inmediatamente como ya en y por sí misma es la universalidad particularidad, del mismo modo es la particularidad en y por sí misma singularidad» (253). La singularidad es la determinación última, indivisible e inmediata en la cual existe el concepto; sólo ella es «un uno o esto cualitativo» (263), la única y verdadera «realidad» del concepto. Por eso puede decir Hegel en la Enciclopedia: «Lo singular es lo mismo que es lo real», y precisamente «lo activo puramente..., no ya como la causa con las apariencias, no ya actuar otra cosa, sino lo activo de sí mismo» (98; I, § 163). (Eso es una alusión más al hecho de que la esfera del «concepto» no se salta la esfera de la «realidad»; la singularidad del concepto es «*lo mismo* que es lo real», lo real tal como ello *es* en sentido propio. No como *aparece* en cuanto causa, efecto o sustancia en cambiante relación con otros entes, sino tal como es concebido en cuanto singularidad del concepto *es* lo real puramente sí mismo, en cuanto «activo de sí mismo»). Pero con ello se pone en la esfera del concepto la diferencia absoluta, pues lo singular es por su ser necesariamente «pérdida», terminación de lo universal; la singularización es necesariamente negatividad; el concepto se ha «perdido» en ella (264), pero de tal modo que precisamente en esa pérdida vuelve a sí mismo, vuelve de sí mismo a sí mismo. En este estadio la diferencia absoluta es al mismo tiempo unidad absoluta: en la singularización el concepto permanece consigo mismo. «Por eso su regreso a sí mismo es la *discriminación* originaria, absoluta, de sí mismo, o bien: en cuanto singularidad está puesto como *juicio*» (ibid.).

Seguramente no hará falta insistir en que la teoría hegeliana del juicio no se pone como objeto el juicio en cuanto forma del pensamiento o del conocimiento, en cuanto configuración lógica, sino en cuanto fenómeno básico del *ser* mismo, fenómeno que en el juzgar humano se descubre y repite meramente: Hegel atiende a la proto-discriminación del

* Juego etimologizante: *Urteil;* juicio; *ur*: proto; *Teil*: parte; *Teilung*: división. (Traducido por: discriminación); *Urteilung*: proto-discriminación. La ambigüedad juega con juzgar y dividir. En esa ambigüedad se cruza el estilo etimologizante con una alusión a la filosofía griega, particularmente a Aristóteles. (*N. del T.*)

ser en la diferencia absoluta entre ser-en-sí y estar, «concepto» y «ser». El fenómeno básico de la proto-discriminación se encontraba ante la vista, como hilo conductor, ya al principio de nuestra interpretación, de modo que podremos limitarnos ahora a registrar lo que en la teoría del juicio propiamente dicha es esencial para nuestro contexto.

Al singularizarse la autoigualdad universal del concepto, éste se ha puesto como juicio, existe en la diferencia respecto de su universalidad, existe como perdido y caído, existe en su «negatividad absoluta». Pero *sólo* existe en la singularización: al perderse cobra por vez primera su «realidad»; «por eso se puede llamar al juicio *realización* más directa del concepto, puesto que realidad significa paso al *estar* en cuanto ser *determinado* en general» (264 s.). El juicio indica pues, un modo de ser del ente, «una determinación del objeto mismo» o, como dice la paradójica formulación de la Enciclopedia: «todas las cosas son un juicio» (103: I, 329, § 167). Todo ente es en cuanto estar algo fácticamente determinado en cada caso, existe en la diferencia respecto de su «ser-en-sí»; es «inmediatamente en sí mismo el ser de otro», algo «esencialmente casual» que tiene el valor de una mera posibilidad, en cuanto singularización particular (y, por lo tanto, negativa) de su «totalidad» interna. Todos esos caracteres de la diferencia absoluta, que conocemos desde el principio de la «Lógica», se reconducen ahora al juicio como expresión «propia» de esa diferencia: el ser-en-sí del ente es en verdad su «concepto universal», y el estar del ente es la singularización de este concepto en cada caso. «El punto de vista del juicio es la *finitud*, y la finitud de las cosas consiste, desde él, en que son un juicio, en que su estar y su naturaleza universal (su cuerpo y su alma), aunque sin duda están unificados, porque si no las cosas serían nada, sin embargo, esos momentos suyos son ya diferentes y, en general, separables» (Encicl. I, 330; § 168; cfr. la redacción de Heidelberg 104).

Pero el juicio no es sólo la «forma» propia del ente, sino también la «forma» propia de su *motilidad*. «Hay que tomar como sentido objetivo del juicio y al mismo tiempo como forma *verdadera* de las anteriores formas de la *transición*» la significación del juicio que consiste en «que lo universal en sí desciende a estar en lo singular, deviene un ente-para-sí (269: la cursiva de "transición" es mía). La «alteración» del estante, el «perecer» de lo finito, el «hundirse» de

la apariencia «hasta los fundamentos», el «manifestarse» de la sustancia, todo «ese pasar y transitar y aparecer ha pasado ahora a la discriminación originaria del concepto» (ibid.). Todos esos modos de la motilidad son sólo como «formas» con las que el concepto «reviste» sus diferencias, y hay que desarrollarlas en última instancia, en su verdad, como formas del juicio, partiendo de la motilidad inmanente del concepto: como configuraciones concretas, como realizaciones de la diferencia absoluta, modos del comportamiento de la universalidad y la singularidad.

No podemos estudiar aquí ese desarrollo de las formas del juicio a partir de la diferencia absoluta; primera teoría ontológica del juicio, ese desarrollo es uno de los núcleos de la «Lógica» hegeliana y no ha sido objeto hasta hoy de ninguna interpretación satisfactoria (pero intentarla aquí sería romper el marco de esta investigación). Nos limitamos a tomar lo decisivo para nuestro contexto.

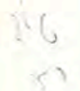
Aunque Hegel ha conseguido mostrar convincentemente que lo que el uso lingüístico natural entiende por juicio y maneja como tal tiende a la situación ontológica por él descubierta, no sería adecuado constreñir dentro de ese marco el tratamiento del juicio por la lógica formal. En la medida en que lo ha intentado, aferrándose a la «tabla de los juicios» tradicional, Hegel no hace sino confundir y recubrir el rasgo principal de su doctrina del juicio.

Hegel polemiza muy agudamente contra el «prejuicio» de la lógica tradicional, que insiste en orientarse por «juicios» como la rosa es roja, esta pared es verde; eso es algo que el uso natural del lenguaje no admitiría jamás como auténtico juicio, pues se trata de un juicio profundamente «no-verdadero» (274; Encicl. 105 s.; I 333, s. § 171 Zusatz y pág. 343, § 178). Todo juicio auténtico tiene a la vista la diferencia absoluta del ser: proyecta un ente singular sobre su ser, una realidad sobre su concepto. Parte del hecho originario de la «inadecuación», de la «casualidad» de cada ente singular respecto de su «ser-en-sí», de su «naturaleza universal». En la inadecuación puede ser el ente sólo porque el ser es esencialmente «capacidad» que ha de confirmarse y exponerse como poder en lo negativo. Todo juicio auténtico es un «medir»: mide el ente con el metro de su ser-en-sí; juzga la situación de «correspondencia o no-correspondencia» (307), de «adecuación o inadecuación» (307); tiene al ser en cuanto «deber-ser» que suministra el criterio del ente (302). Por eso

los auténticos predicados del juicio son «bueno, malo, verdadero, hermoso, justo, etc.»; expresan que la «cosa, medida por su concepto universal, en cuanto *deber-ser* puramente presupuesto, se encuentra en concordancia con ello o no» (302); esos predicados comparan las cosas singulares «con lo que tienen que ser» (Encicl. I 334; § 171 Zusatz); esos predicados son, pues, plenamente «predicados de los objetos mismos», no sólo en la «consciencia subjetiva» (304). Cuando juzgo que esta casa es mala, que esta acción es buena, tengo ante la vista al hacerlo el concepto, la «naturaleza universal» de la casa o de la acción, respecto del cual esta casa o esta acción, de acuerdo con la diferencia absoluta, es «inadecuada», «casual», «posible», y que se comporta respecto de las singularizaciones como el deber-ser respecto del «ser»: «El sujeto es una singularidad concreta como tal, el predicado expresa la relación de su realidad, su determinación o su carácter con su concepto. (Esta casa es mala, esta acción es buena). Así pues, visto más de cerca, contiene, a) que el sujeto *debe* ser algo; su naturaleza universal se ha puesto como concepto independiente; b) la particularidad que... por gracia de su diferenciación explícita respecto de su naturaleza universal independiente, es como peculiaridad y como existencia *externa;* ésta es... también indiferente respecto de lo universal, y puede serle adecuado o no» (303). O, como se lee en la tajante formulación de la Lógica de Jena: «El juicio es el momento del ser-otro del concepto determinado, o su «mala realidad», en el cual se separan «la realidad mala y la verdadera» (81, 93).

El ente concreto puede «ser o no ser adecuado» a su ser-en-sí. Este poder-ser-adecuado indica que la motilidad del concepto no se ha terminado en el juicio. Del mismo modo que el ente está «caído» en la diferencia absoluta, desde la unidad originaria, así también resulta que esta proto-discriminación no es lo último y definitivo, sino que por sí misma se predispone hacia la unidad perdida como hacia su deber-ser. Ya varias veces nos hemos encontrado con el deber-ser como determinación ontológica: él constituye la motilidad del ente que se mueve para recobrar la perdida adecuación a su ser-en-sí, para existir en la adecuación a su ser-en-sí. El juicio tiene constantemente ante la vista esa unidad y adecuación, esa correspondencia y coincidencia del concepto y el objeto; tiende a ella, pero, en cuanto juicio, no puede alcanzarla nunca. En sí mismo es el juicio definitivo; no hay ente

alguno que se pueda sustraer a la proto-discriminación: «el juicio absoluto acerca de *toda* realidad es que la realidad está escindida en su deber-ser y en su ser» (306 s.). En el sentido más propio el ser es ser conceptuante y conceptuado, concepto; pero el concepto *es* sólo en la proto-discriminación, cuando «niega él mismo su universalidad y se expone en la exterioridad de la singularidad» (305); sólo en esa diferencia constituye la «esencia universal» de cada cosa. De este modo es, en última instancia, la proto-discriminación en cuanto diferencia entre «deber-ser y ser», y más precisamente el existente comportar-se en esa diferencia, el fundamento y la esencia de toda realidad: sólo esa «división originaria que es la omnipotencia del concepto», esta «relación recíproca absoluta entre el deber-ser y el ser» hace «de lo real una *cosa;* su relación interna, esa identidad concreta, constituye el alma de la cosa» (307). Todo ente en cuanto real, en el carácter de la «cosa» (res, realitas), existe, pues, en cuanto juicio de su concepto, en cuanto «esencialmente casual», «carácter externo» de su «esencia universal», en cuanto adecuación o inadecuación a su «deber-ser». La cosa no *está* simplemente, sino que está siempre en un determinado comportamiento respecto de su concepto como deber-ser, tiene siempre *tal o cual carácter* en el sentido de lo bueno o lo malo. Así, pues, bueno y malo, como predicados auténticos del juicio auténtico, son determinaciones del *ser* del ente mismo —¡exactamente igual que el καλόν y el κακόν griegos!— y en modo alguno predicados de una «valoración». Esta situación se formula del modo más breve y acertado en la Enciclopedia (I, 343; § 179): «esta (singularidad inmediata) casa (género) de tales o cuales características (particularidad) es buena o mala (juicio apodíctico)». Este juicio apodíctico no es una arbitrariedad de la estimación, sino expresión de la situación esencial del ente mismo: «*todas* las cosas son un género (determinación y fin suyos) en una realidad *singular* y con unas características *particulares;* y su finitud consiste en que la particularidad de las mismas puede ser adecuada a lo universal o no serlo» (ibid. 334). Y el juicio se encuentra en la verdad cuando tiene su «fundamento» en «la característica del sujeto» y sólo en ella (307), o sea, cuando desarrolla y expone la adecuación o la inadecuación del ente singular concreto (del sujeto del juicio) partiendo exclusivamente de las «características» de ese ente mismo como fundamento, o sea, cuando no aferra aquella adecuación o inadecuación como externa y dada, sino



que la muestra él mismo como real proto-discriminación del concepto de la cosa misma, como un corresponder o no-corresponder que yace ya «en la peculiar determinación de la cosa» (ibid.). El mostrar y apostrofar esa adecuación o inadecuación como situación en el ente no es posible más que si el ser del ente mismo es ya un comportar-se, y precisamente —tenemos que añadir ahora— un comportarse en la diferencia absoluta. La «Lógica objetiva» había suministrado esa prueba. Pero el ente no se dispersa en la diferencia absoluta en cuanto «relación entre deber-ser y ser», sino que, por el contrario, esa relación constituye precisamente la concreción del ente: en esa relación concrece el ente y en ella se mantiene unido; la diferencia es al mismo tiempo una unidad y constituye unidad, la unidad de la «cosa» como realidad. Esta función unificante del concepto significa lo siguiente, especificada para el juicio: el ser en cuanto *deber-ser* no es ninguna norma situada más allá del ente, sino una «determinación» que yace en el ser del ente mismo; la inadecuación se refiere en sí misma a una adecuación, a una unidad de deber-ser y ser que no existe simplemente (pues si existiera quedaría pacificada la motilidad de la realidad), sino que está siempre presente como «fundamento mediador» en la diferencia «entre la singularidad de lo real y su universalidad» (Encicl. I, 344; § 180). El concepto es en sí mismo no simplemente y sólo el juicio, la diferencia, sino también la *unidad* siempre y ya co-mentada en el juicio (significación de la cópula tomada en su *cumplimiento*, ibid.), el *centro* mediador que media los extremos, proto-discriminados, de la diferencia, lo singular y lo universal, lo estante y lo ente-en-sí, el «ser» y el «deber-ser», manteniéndolos unidos y *cerrados*. Gracias a este carácter del concepto como centro, y sólo gracias a él, el ente discriminado en la diferencia sigue siendo unidad, uno; sólo gracias a la constante motilidad mediadora del centro se unifica lo real en unidad. De este modo el juicio de lo real no se consuma sino en la *inferencia* o conclusión: ésta es «la circulación de la mediación de sus momentos, por el cual se pone como unidad » (Encicl. I, 345; § 181).

La «relación» del «ser» al deber-ser, que constituía la esencia de lo real en cuanto juicio, o dicriminación, se determina así más precisamente como «mediación», con lo cual el carácter activo-real del concepto recibe ulterior concreción como «producción», «actividad» «movimiento». Por su ser, lo real existe esencialmente en cuanto mediador: «lo particu-

lar aparece aquí como el centro mediador entre lo singular y lo universal» (ibid., 346). El *centro*, en cuanto determinación *ontológica*, se ha de entender de modo totalmente concreto, igual que el concepto en general. En cuanto «unidad de los extremos», el centro es el «fundamento sustentador» de lo real, y en cuanto mediador es «la naturaleza objetiva de la cosa» misma (310). En el carácter de lo real como «inferencia» o «conclusión», como algo con-cluido en y por el centro, el concepto queda completamente «puesto» en su «totalidad y unidad» (308); en el juicio le faltaba todavía el momento de unidad de la diferencia que ahora se realiza mediante su determinación como centro. Teniendo en cuenta ese carácter del ser como centro, como mediación con-cluyente, Hegel dice ahora: «La definición de lo absoluto consiste ahora en que es conclusión. Para afirmar como teorema esta determinación: todo es conclusión» (Encicl. 109).[20]

Aun menos que la doctrina del juicio podemos tratar aquí por sí misma la de la inferencia. Nos limitaremos a tomar una decisiva determinación del acaecer que se concreta en este paso de la «Lógica»: lo real se constituye como unidad «consumada» en la mediación de la conclusión, asumiendo en su unidad las relaciones con *otros* entes con los que se encuentra en conexión ontológica, mediándolos consigo mismo y con-cluyéndolos.

La situación fundamental de que todo ente es sólo en la múltiple conexión con *otros* entes se desarrolla varias veces en la «Lógica» (supra, págs. 59, 108, 111). En la dimensión del concepto, ya la categoría de la «universalidad» alude a una tal conexión universal. La universalidad del concepto es autoigualdad en la multiplicidad de las singularizaciones; en cuanto tal es *totalidad* concreta: conceptúa una multiplicidad, aún más, una totalidad de singularizaciones en cada caso. Por ello toda realidad está con completa inmediatez en relación con otra realidad, y de tal modo que la relación constituye al mismo tiempo su ser como tal realidad, por de pronto en relación con las demás realidades del mismo género. El hombre individual se encuentra en relación con todos los demás hombres a través de su relación particular con el ser-hombre (género), y el carácter de esa relación

[20] "Las leyes de la inferencia" son "leyes de dependencia del ser". "De este modo el sentido de la silogística vuelve a ser con Hegel lo que era para Aristóteles: armadura general de las conexiones del ser" (*N. Hartmann*, Hegel, pág. 264).

es, más precisamente, que el ser-hombre representa en sí un deber-ser que hay que cumplir concretamente, una «determinación» y una «finalidad», respecto de las cuales cada hombre individual se encuentra en un determinado modo de adecuación o inadecuación y hacia las cuales se mueve, por así decirlo, constantemente en su estar. De este modo el género en cuanto «deber-ser» es el «elemento» en el que se mueven los hombres individuales, a través del cual están en relación los unos con los otros.

Pero esa relación no es en modo alguno la única. Hay, además, esa otra razón del ser que ya al principio de la «Lógica» se determinaba mediante la categoría del «ser-para-otro» y se explicitaba luego en la razón de causalidad e interacción como modo de comportar-se de la sustancia; según esa razón todo ente es esencialmente un ser para otro ente y de otro ente (determina otro ente en su ser y es en su ser determinado por otro ente). Estos modos de relación rebasan la relación entre entes del mismo género: contribuyen a constituir la «característica» concreta del ente en cada caso, sólo se pueden delimitar partiendo de ella y pertenecen, por lo tanto, a la dimensión de la «casualidad» esencial del estar. Tienen, pues, que ser «puestas» y «levantadas» por la sustancialidad del ente de que se trate, y mediadas con ella.

Esta situación se expresa en la esfera del concepto mediante el juicio hipotético: «Si es A, entonces es B; o bien, el ser de A no es su ser propio, sino el ser de otro, de B» (295). Hegel añade que en ese juicio se pone la «conexión necesaria» de dos existencias, que en él lo esencial es la «*relación*» del ser inmediato, «a saber, que lo finito es su ser propio, pero en la misma medida no es el *suyo*, sino el ser de otro» (296). Lo finito es «la conexión de la causalidad en su forma conceptual», o sea, no es como conexión de sustancias independientes que actúan unas sobre otras, sino como conexión dentro de la concreta identidad y totalidad del concepto, que conceptúa la relación necesaria de los entes (296 s).

Pero del mismo modo que el juicio, tomado en sí mismo, no podía representar la completa realización del concepto, porque faltaba aún a la diferencia absoluta el centro en cuanto «fundamento sustentador» de ella, así tampoco se realiza aún en el juicio esta conexión ontológica de los entes entre ellos. «El juicio hipotético contiene sólo la *relación* necesaria, sin la inmediatez de lo referido. *Si* A es, entonces es

B,... con eso no está dicho todavía que A *es*, ni que B *es*» (346). La *relación* entre A y B es sin duda necesaria, pero A y B están simplemente tomados en su estar inmediato y situados con esa inmediatez en la relación; su estar mismo, en cuanto estar en esa relación, no ha sido aún desarrollado y conceptuado como en sí mismo necesario. Esto no ocurre hasta la *inferencia* o *conclusión*. El centro mediador media no sólo toda singularización con su universalidad, y recíprocamente, sino también las relaciones de los entes entre ellos, y precisamente de tal modo que el estar inmediato del ente mismo se constituye en esas relaciones como necesario. La inferencia hipotética «añade esa inmediatez del ser» a la necesidad de la mera *relación* desarrollada en el juicio hipotético: «Si A es, entonces B es; pero A *es*; luego B es» (346). Este «es» de la premisa segunda no es ya aquí «la cópula abstracta», sino, de acuerdo con la función general de la inferencia, «la unidad mediadora *cumplida*. Por eso el ser de A no se tiene que tomar como mera inmediatez, sino esencialmente como *centro* de la inferencia» (347). Es, pues, una mediación de las relaciones entre los entes, de tal modo que en esa mediación se media (se conceptúa y se pone como conceptuado) también el estar inmediato del ente, en cuanto sólo constituido en esas relaciones.

Ahora bien: también esta mediación de la inferencia acaece en varias «etapas» que se expresan en las varias formas de inferencia. Empieza por la mediación todavía externa, inmediata, de las relaciones externas, inmediatas, en las que cada ente está ya sólo por su estar: la «inferencia del estar». «La significación general de esta inferencia consiste en que lo singular —que, como tal, es relación infinita consigo mismo y sería, así, sólo algo *interior*— sale, por la particularidad, al *estar* como la universalidad, y entonces ya no se pertenece sólo a sí mismo, sino que está en *conexión externa*» (312); una mediación todavía esencialmente «casual», porque el centro sustentador no es la «sustancia», sino el estar inmediato del ente. Y se consuma en la «inferencia de la necesidad»: la mediación tiene ahora su «fundamento» en el «concepto de la cosa» misma (319), de tal modo que «la conexión de los términos es la *naturaleza esencial* como contenido» (343 s.), la «libre unidad de concepto», que se determina como «actividad» (348).

Si consideramos ahora la así «con-cluida» estructura del ente resulta:

La motilidad de la inferencia en cuanto con-cluir mediador tendía a con-cluir todas las determinaciones del ente en la unidad del concepto (qua «naturaleza esencial» del ente) como en su centro mediador. Mientras eso no se alcanzaba, el concepto seguía siendo una «determinación abstracta», todavía «diferente», tomada de las determinaciones del ente, que es lo que se trata de mediar y cuya unidad concreta es precisamente el concepto mismo (351). Por eso el concepto era sólo en cuanto *«deber-ser»*, en cuanto «postulación de que lo mediador sea su totalidad» (ibid). «Pero los varios géneros de inferencia representan el *cumplimiento* o la concreción del centro». Sólo en la conclusión se realiza verdaderamente el concepto como *«principio»* (v. supra, págs. 127 s.): el concepto es «fundamento» activo y «esencia» real de todas las determinaciones que se desarrollan a partir de él. En la «inferencia de la necesidad» *todas* las determinaciones del ente están mediadas con su «naturaleza esencial» en cuanto «fundamento sustentador»; ahora ya no hay en él nada meramente inmediato y que todavía se tenga que mediar. Con ello «cae la diferencia entre lo mediador y lo mediado. Lo que es mediado es ello mismo momento esencial de su mediador, y todo momento es como totalidad de lo mediado» (351).

«Con ello se ha realizado el concepto en general; más determinadamente: ha cobrado una realidad tal que es *objetividad*» (ibid.).

La objetividad es algo que [illegible] del contenido del concepto, su desarrollo, explicitación
→ [illegible] algo que
se enfrenta al sujeto

13

La realidad no-libre del concepto: la objetividad

Ya antes se ha aludido brevemente a la significación de la objetividad en el contexto de la lógica objetiva (pág. 118). La interpretación de esta sección no puede partir del sujeto conocedor humano para entender la objetividad como lo que se enfrenta a ese sujeto. Desde luego que la objetividad se enfrenta también a la «subjetividad», en la medida en que, frente a la «forma general» del ser como subjetividad esbozada en la primera sección de la lógica subjetiva (concepto, juicio, inferencia o conclusión), representa el *estar real* de ese ser. Desde este punto de vista hay que llamar «realidad aún abstracta» al concepto y a su acaecer en el juicio y en la inferencia (354). Ya se ha indicado que el ser conceptuante mismo admite modos varios y varias configuraciones del estar, y hasta las exige (supra, pág. 129). El concepto, aunque en-sí-y-para-sí es lo concreto como tal, sigue siendo abstracto mientras no está en una determinada figura de su concreción, mientras no es devenido. En cuanto estar del concepto, la objetividad pertenece a las «formas de la inmediatez» (356), como le ocurre en la esfera del «ser» al simple «estar», y en la esfera de la esencia a la «existencia y luego a la realidad y la sustancialidad» (ibid.). Inmediatez tiene aquí, empero, un determinado sentido positivo y negativo: positivo en la medida en que significa la exposición y el estar-expuesto el del «concepto», o sea, estar real y realizado; negativo, en la medida en que ese estar-expuesto es todavía primario y sin me-

diar, sometido, por lo tanto, a la ilibertad y necesitado de modos superiores de autorrealización conceptuante.

Así, pues, objetividad significa estar del concepto, esto es, el ente tal como está inmediatamente «en su concepto»; no como mero «algo» entre otros, no como «cosa» con sus accidentes, sino como singularización del concepto. De ese modo es el estar, por ejemplo, en la ciencia natural: como un mundo de objetos mecánicos o químicos, no sometidos a casualidad alguna, no entregados a ninguna alteración puramente externa; universalidad que se despliega según sus propias leyes y en la cual está puesta y mediada por el «principio» mismo cada determinación singular. De este modo el ente es ente *en-sí* y también ente *para-sí,* con todas las determinaciones fundadas exclusivamente en su propio comportar-se, con todo lo que limita y contrapone levantado en su propia legalidad y asumiéndolo o rechazándolo según su ley propia. La objetividad es «lo ente-en-y-para-sí puesto sin limitación ni contraposición» (358).[21]

El «paso» o transición del concepto puro a la objetividad se hace, empero, problemático precisamente porque Hegel lo reúne (en primer lugar) con el paso del concepto al ser tratado por la lógica tradicional, especialmente el paso del concepto de Dios a su existencia, o demostración ontológica de la existencia de Dios (353 ss.; Encicl. 115 s.); y porque (en segundo lugar) Hegel presenta esta transición como «resolución» propia, como «autodeterminación» del concepto al estar. ¿Qué significa, ante todo, esa autodeterminación del concepto al estar?

El concepto pasa «por sí mismo a la objetividad»; el estar es un «momento del concepto» (Encicl. 116). El concepto, el ser-en-y-para-sí, en cuanto ser conceptuante, tiene, pues, que contener ya en sí el estar, el «ser» determinado, de contenido. La «conexión del concepto y el estar» que así se menta pierde sus paradójicos ángulos si se recuerda que concepto es aquí un modo del ser mismo, y que el estar se interpretó como un modo del comportar-se. Ya al comienzo de la «Lógi-

[21] La objetividad, pues, no puede ser rótulo del ser de ningún ente singular, sino que exige constantemente *totalidad* de una "dimensión" del ente cerrada en sí (pues ningún ente es "sin limitación ni contraposición"). "Sólo hay objetividad... como totalidad, como sistema. Pero una totalidad con el carácter de la inmediatez es un *mundo* de objetos, y las determinaciones más directas de la objetividad... darán las razones varias a las que está sometido cada mundo". (*Erdmann*, op. cit., § 191). También *N. Hartmann* subraya que las categorías de la objetividad son "categorías del mundo" (Hegel, pág. 269).

ca» se leía: «Estar, vida, pensamiento, etc. se determinan *esencialmente* como estante, viviente, pensante (Yo), *etc.*» (I, 102). Las meras «universalidades» estar, vida, pensamiento no son todavía nada «real», pero de acuerdo con la diferencía absoluta *sólo* pueden ser en general si son «reales»: «ser» *es* sólo con la negación, la limitación, y toda determinación, todo contenido *es* limitación, negación del ser «puro». El mismo «caer» del puro «ser» en el estar se expresaba en la esfera del concepto mediante la particularización de lo universal en singularidad: la universalidad autoigual del concepto sólo *es realmente* en la singularización en la cual el concepto se proto-discrimina. El estar, o, más exactamente, el estante está ya puesto desde el origen por la diferencia absoluta del ser: «el concepto, incluso como concepto formal, contiene ya inmediatamente el *ser*..., al ser, en cuanto negatividad que se refiere a sí misma, *singularidad*» (355). La autodeterminación del concepto en objetividad no es más que el acaecer de la diferencia absoluta: el «caer» del ser en el estar, ya siempre acaecido cuando el ente *es*. Sólo que en este punto estar no es ya facticidad casual, sino que es la «realidad» ya mediada y levantada en cada caso, es estar como pleno ser-puesto (364) s.). La determinación que constituye el estar no es ya aquí algo meramente hallado; el ente determinado tiene del estar mismo cada determinación de su estar, pues «el concepto, en cuanto negatividad absolutamente idéntica consigo misma, es lo autodeterminante» (354).

Esta interpretación, según la cual la universalidad del concepto contiene el «ser» como «momento» propio en la singularización, satisface para Hegel también la exigencia tradicional de que el «ser» sea «*fuera* del concepto». Pues el estar queda puesto con la proto-discriminación del concepto, de tal modo que el concepto «se contrapone a sí mismo» (355), se «aliena» a sí mismo en el estar. Pero ese «fuera», esa duplicidad de concepto y «ser» es sólo dentro de una unidad más originaria que hace que acaezca desde ella misma aquella proto-discriminación, y que se media con ella: acaece «dentro» del ser (del concepto) mismo, y no por la situación metafísica —ni menos gnoseológica— del pensamiento humano conceptuante.

Lo decisivo es que la objetividad, precisamente por ser la completa realización del concepto, no representa el modo del estar definitivamente adecuado al concepto. Hegel se aferra tan resueltamente a la diferencia absoluta vista como fenó-

meno originario que esa orientación le impide nivelar la interna «quebrazón» del ser en favor de una lisa unidad.

En la objetividad el concepto estaba tan plenamente realizado que desaparecía toda diferencia entre lo mediador y lo mediado, y toda casualidad era necesidad autopuesta, y toda determinación una autodeterminación. El objeto, en cuanto «cosa ente-en-y-para-sí», es efectivamente el concepto en su «totalidad». El objeto de la ciencia matemática de la naturaleza, «materia» puramente física, no tiene deficiencia alguna en cuanto estante, ni imperfección en el sentido de que pueda haber en su concepto algo más todavía no realizado en él (¡como le ocurre *necesariamente* a la «cosa» concreta!): la abstracta «pureza» del objeto físico excluye toda deficiencia de la casualidad. ¡Mas precisamente esa unidad inmediata, pura, total de la objetividad es su *deficiencia!* Le falta la negatividad, y la negatividad pertenece a la *esencia* del verdadero ser. La verdadera adecuación de la realidad al concepto, esto es, la verdadera realización del concepto, no puede ser sino una adecuación *libre,* una adecuación en la cual el ser conceptuante se libere de la negatividad haciéndose *libre* para ella, volviendo a ponerse desde la libertad de su esencia. «Adecuación», «correspondencia» de estar y ser-en-sí, son cosas sólo posibles sobre el terreno de una inadecuación, de una no-correspondencia ontológica; la inadecuación no desaparece en la adecuación: queda simplemente «levantada» en ella.

En cambio, la negatividad desaparece en la objetividad; en el objeto toda determinación es ya *inmediatamente* autodeterminación, toda facticidad es ya *inmediatamente* ser-puesto. Pero con ello desaparece lo que desde el principio se consideró como esencia propia del concepto: la *libertad;* pues esa unidad *inmediata* de ser-en-sí y estar excluye necesariamente la libertad. La libertad sólo es posible en una contraposición libre, en una reciprocidad de «ser y deber-ser»; donde hay libertad tiene que haber algo que por sí mismo se sustrae a la libre determinabilidad, algo que tiene que ser inserto en ella. El «*libre* ser-para-sí» del concepto no es posible más que si la «inmediatez deviene lo negativo *frente* a ello, lo que mediante su actividad hay que determinar» (359; cursiva mía). Y precisamente porque esa libertad constituye la *esencia* del concepto en cuanto subjetividad, Hegel dice que en la objetividad desaparece la «subjetividad» del concepto como tal, aunque «en sí» la objetividad es un estar del

concepto, o sea, es «en sí» un estar «conceptuante». Pero este comportamiento según leyes, este comportamiento de los objetos que se ponen a sí mismos, es tan inmediato, tan simple e «indiferente» que casi no es ya comportamiento alguno y su estar se puede considerar de nuevo como «multiplicidad sin razones proporcionales» (361). Hegel ha acuñado para designar esa motilidad de los objetos la llamativa expresión «libre necesidad» (375); libre porque todo acaecer de los objetos corresponde a la ley de su propio ser y acaece sólo desde ella (el objeto es «en sí mismo fuente imperecedera de un movimiento que se enciende a sí mismo»); necesaria porque ese acaecer no se contrapone a un conceptuar que lo medie, sino que el objeto mismo es en última instancia «indiferente» a su mismo acaecer.

En esta esencial ilibertad de la objetividad —y sólo en ella— arraiga la circunstancia de que la objetividad remite *en sí misma* a *otra subjetividad*, en la cual se cumple. La objetividad *es* en-y-para-sí tal como es «en el concepto», pero ella misma no conceptúa su conceptualidad, quien la conceptúa es la subjetividad *cognoscente*. Sólo en ésta llega a libertad lo que *ella* es sólo sin libertad, y por eso el ser de la objetividad no se consuma sino en la subjetividad cognoscente. Sólo partiendo de la idea de la vida se pueden iluminar y aclarar estas conexiones.

Mas si la diferencia absoluta es realmente fenómeno originario del ser, entonces su desaparición en la simple inmediatez de la objetividad no puede ser sino un punto de transición, por así decirlo, del acaecer; la diferencia ha de volver a irrumpir en la motilidad de la objetividad misma. Partiendo de la objetividad misma, el concepto ha de «restablecer el libre ser-para-sí de su subjetividad», ha de protodiscriminarse de nuevo para recobrar la «libertad de la individualidad» (359 s.). Éste es el hilo conductor de la ulterior explicación de la motilidad de la objetividad, desde el objeto mecánico, pasando por el químico, hasta el teleológico, estadio en el cual la libre subjetividad del concepto vuelve a manifestarse en el «fin». Pasamos por alto la interpretación más detallada del mecanismo y del quimismo y atendemos directamente a la motilidad teleológica, en la que se realiza el paso a la «libre existencia del concepto». También la teleología es, desde luego, una característica ontológica del ente en sí mismo, y no un «juicio reflexionante», obra del entendimiento subjetivo, sino «lo verdadero ente-en-y-para-sí»,

«juicio objetivo» (390), o sea, proto-discriminación del concepto mismo, por la cual el concepto llega a su existencia libre. En la relación finalística acaece la nueva proto-discriminación de la objetividad por la cual se rompe la unidad inmediata-simple del objeto, ruptura en la cual, empero, se libera de nuevo el terreno para la ontológica negatividad de lo «enfrentado», para un «comportamiento negativo» (393) en el cual, finalmente, es posible la libertad de la subjetividad.

Cuando un objeto ente tiene su ser como «fin», es también, como objeto, en la diferencia entre ser-en-sí y estar, ha roto la simplicidad inmediata de la «exterioridad» objetiva y existe como «comportamiento negativo» respecto de sí mismo. Pues con la relación finalística queda puesta ya inmediatamente la inadecuación del estar de cada caso respecto del fin: éste estar no es simplemente lo que es, sino que «tiene» un fin hacia el cual está predispuesto y en el que se cumple como objeto: «la simplicidad no es adecuada a aquello que es, y por eso el concepto se aleja de ella por sí mismo» (393). En ese «repeler por sí mismo» acaece la nueva proto-discriminación y, con ella, la liberación para el libre «ser-para-sí»: el objeto se ha «reflejado en sí mismo», y en esa «reflexión total de la objetividad en sí» irrumpe lo «enfrentado», la negatividad dentro de la objetividad. La motilidad indiferente, «sin razones proporcionales», de los objetos mecánicos es ahora, con los objetos que existen en la relación finalística, «actividad», «autodeterminación», «aspiración e impulso» (391 s.), y como tal tiene «ante» sí un mundo objetivo, mundo al cual «se refiere como a algo *presente*», «*contra*» el cual se orienta y que se le enfrenta como «un todo aún no... determinado y penetrado...» (392 s.). Esa presencia enfrentada es, por otra parte, la objetividad propia de la actividad orientada contra ella (pues en este estadio lo presente es en cada caso estar puesto mediado). La contra-dirección de la actividad, que se propone determinar y penetrar lo presente, como todo inadecuado, aún no determinado ni penetrado, se orienta contra sí misma, cobra su propio estar inmediato: es repulsión de sí misma. Y al volver a posibilitarse con esta autorrepulsión un comportamiento negativo, al poderse constituir de nuevo en su propio ser-para-sí el ente como «unidad negativa», esta repulsión es al mismo tiempo la «resolución» de la objetividad caída en la simplicidad inmediata para la «mismidad» propia. «Esta repulsión es la «*reso-*

lución misma de la relación de la unidad negativa para sí misma, resolución por la cual es singularidad excluyente; pero con esa exclusión se *resuelve* o abre, por ser *auto*determinación, posición de sí misma» (393. Al partir o discriminar el objeto su propio estar, contraponerse a su mero ser-presente por inadecuado, ponerlo como medio» contra el cual ha de orientarse el «fin» y que él mismo tiene que levantar como mero «presupuesto» de su realización, el objeto llega finalmente a su propia autodeterminación. «El movimiento del fin sólo puede, por lo tanto, expresarse dirigiéndose al levantamiento de su presupuesto, la inmediatez del objeto, para ponerlo como determinado por el concepto» (393). Determinado por el concepto, o sea, ya no como presencia meramente simple e inmediata, tal como es en su concepto (como objeto mecánico), sino determinado en su ser-presente como algo que nunca es *inmediatamente,* sino que siempre tiene que *devenir,* pero que por su concepto, por su fin, era ya siempre desde el principio. Así caracteriza Hegel la motilidad del objeto teleológicamente determinado, de tal modo «que sea un devenir de lo devenido, que sólo en ella llegue a existencia lo ya existente» (399).

Al hacerse presente esa situación no hay que perder de vista que la verdadera relación finalística es plenamente una determinación del ente mismo; aún más: en la relación finalística se cumple precisamente por vez primera el estar de la objetividad; por eso esa relación es «lo más objetivo» de lo objetivo, de la cosa misma ente-en-y-para-sí. Así considerada, la relación finalística es al mismo tiempo expresión de la motilidad, nunca pacificable, de la objetividad, la cual se mantiene constantemente en la ilibertad, en la realidad inmediata de la diferencia absoluta, y desgasta todo objeto por ontológicamente inadecuado, y lo destina a la ruina. «Lo que se ha de utilizar y tomar esencialmente como medio para la realización de un fin es medio destinado por su *determinación* a ser desgastado. Pero también el objeto que ha de contener el fin realizado y exponerse como la objetividad del mismo es perecedero; no cumple su fin mediante un estar pacificado, que se sustente a sí mismo, sino sólo en la medida en que es *desgastado*» (401 s.; cursiva mía). *Sólo* en esa motilidad del ser-desgastado llega la objetividad a aquello que ella es propiamente. He aquí un ejemplo que el mismo Hegel aduce en este lugar: una casa es lo que es sólo por el constante «uso y desgaste»; aparece como fin frente a las herramientas y

los materiales utilizados para su construcción, pero también en cuanto fin realizado, y precisamente en cuanto tal, está entregada al «desgaste». Esos objetos, pues, «consuman su determinación sólo por su uso y desgaste, y sólo por su negación corresponden a lo que deben ser» (402).

De eso se desprende que dentro de la objetividad en sentido estricto no es en absoluto posible una realización del fin, y que, propiamente, todos los objetos son sólo medios, y que sólo están en el desgaste. Mientras el fin mismo se encuentra en la dimensión de la objetividad, también él está entregado al carácter ontológico de esa objetividad que consiste en abandonarse como presupuesto (ibid.). Con eso llega, por una parte, la objetividad a su ser verdadero: «la resolución, la apertura, esta determinación de sí mismo, es la exterioridad sólo *puesta* del objeto, el cual es en ella inmediatamente en cuanto sometido al fin, y no tiene frente a él ninguna otra determinación que la de la nulidad del ser-en-y-para-sí (403). Pero, por otra parte, al existir el concepto como fin en la objetividad (¡como objeto ente!), el *libre* ser-para-sí de la subjetividad, por causa de la proto-discriminación de la objetividad en medio y fin, no se da ya sólo como «deber ser y aspiración, sino como totalidad concreta idéntica con la objetividad inmediata» (405). Pues el fin (el ser del objeto en su realización) está separado de la presencia simple inmediata del objeto (que es sólo presupuesto, medio del fin); pero en esa separación no se encuentra más allá del objeto, sino que toda la conexión, desde la presencia inmediata hasta el fin puesto, constituye una *conexión de movimiento conclusa en sí*, en la cual se constituye el objeto como unidad concreta de medio y fin, como «totalidad concreta». La casa, en cuanto objeto completado, habitado, no es nunca más que medio para su fin, *es* sólo respecto de su fin en la *motilidad* del «uso y el desgaste»; el fin no está nunca realizado en ella como *presencia*. Y, sin embargo, está, y cumplido, en la totalidad concreta de la casa habitada; precisamente en la motilidad del objeto referido a un fin *existe* la «identidad ente-para-sí» (el concepto como fin) en cuanto *distinta* de su «objetividad ente-en-sí» y, sin embargo, en concreta *unidad* con ella (406).

14

La realidad libre y verdadera del espíritu

Si resumimos la alcanzada estructura de la objetividad obtenemos el cuadro siguiente:

Se ha roto la simplicidad inmediata de la cosa ente-en-y-para-sí: el objeto existe en la diferencia respecto de su concepto, de tal modo que tiene un «fin» no inmediatamente presente en él, sino tal que el objeto existe hacia ese fin, el cual mueve, por su parte el objeto, determina el sentido y la meta de su motilidad. De este modo el objeto inmediatamente presente es, frente al fin, mero «presupuesto» exterioridad que hay que «levantar» en la motilidad de la relación finalística misma. Mas precisamente en esa diferencia se constituye por vez primera la unidad propia del objeto, pues el fin no es nada ajeno al objeto, trascendente al objeto, sino su propio «concepto», el cumplimiento propio de su ser-en-sí, cumplimiento que sólo acaece en esta cerrada conexión de movimiento. La relación de finalidad, la posición del objeto como esencial «hacia algo...», constituye la *esencia* de la objetividad como tal, es su «autodeterminación» (405). De este modo el concepto es ahora «esencialmente esto: ser diferente, como identidad ente-para-sí, de su objetividad ente-en-sí, y tener con ello exterioridad, pero ser en esa totalidad externa la identidad autodeterminante de la misma. De este modo es, pues, el concepto *Idea*» (406).

Según esa exposición la idea es sin duda un modo de existencia (forma de existencia) del concepto: una «realización» del concepto; en ella está «el concepto realizado» (Encicl. 128 s.), ella es expresión del «concepto objetivo o real», y pre-

cisamente de la realización «adecuada», «verdadera» del concepto. No es en modo alguno sólo una universalidad formal, sólo interioridad, subjetividad; la idea tiene objetividad, exterioridad; pero una exterioridad que sólo está determinada por sí misma. Digamos, para anticipar una concreta figura de la Idea a título de ilustración, que «la vida», por ejemplo, es una idea. Pues la vida existe en el modo de la diferencia absoluta de «alma y cuerpo» (y luego Yo y Mundo), de tal modo que sólo vive como unidad de esa diferencia; existe en el modo en el cual el cuerpo, el mundo, como objetividad en cada caso, son «adecuados» al alma, al Yo, pues el alma «tiene» *su* cuerpo, el Yo *su* Mundo como completamente penetrado, pervivido, y no como indiferente y mero «estar»; y existe de tal modo que nunca vive como meramente presente, sino siempre y sólo hacia su fin, de tal modo que su presencia de cada caso en cada momento no es sino «presupuesto» que tiene que ser puesto como aquello que ha de ser ella misma según su propia determinación. Toda esa conexión de movimiento que acaece en la diferencia de subjetividad y objetividad como una unidad cerrada en la transparencia y la libertad del conceptuar constituye la «Idea» de la vida.

Una tal existencia se toma, pues, como «ser verdadero» (410): «*Ser* ha alcanzado la significación de la *verdad*» (409). Dos cosas hay que aclarar por de pronto en esa afirmación: 1) la medida en la cual es posible llamar a la verdad carácter del *ser*: 2) la medida en la cual el concepto en cuanto *idea* puede valer precisamente como la verdad del ser.

ad) 1): Que la verdad es un carácter del *ser* y no del conocer es una de las convicciones básicas de Hegel, siempre repetida. Aduciremos algunos pasos característicos: «Tomo verdad en el sentido, más determinado, de que convenga o no convenga a los objetos *en sí mismos*; un objeto no verdadero puede perfectamente existir, y nosotros podemos tener una recta representación del mismo; pero semejante objeto no es tal como *debe ser*, es decir, no es adecuado a su concepto» (Briefe [Cartas] II, 79). «Se entiende por verdad, para empezar, que sé cómo es algo. Pero eso es la verdad sólo respecto de la consciencia, o verdad formal, la mera corrección. En cambio, la verdad en el sentido más profundo consiste en que la objetividad sea idéntica con el concepto. Este sentido más profundo de la verdad es aquello de lo que se trata, por ejemplo, cuando se habla de un verdadero

estado o de una verdadera obra de arte. Estos objetos son verdaderos cuando son lo que *deben* ser, esto es, cuando su realidad corresponde a su concepto» (Encicl. I, 386; § 213, Zusatz; v. t. ibid., 384; Logik II, 384). Con eso se indica ya en qué consiste, vista más de cerca, la verdad del ser. Es la «adecuación» de la realidad al concepto, la «adecuación» del «ser» (*qua* estar, ser-presente) al ser-en-y-para-sí, respecto de lo cual, naturalmente, no hay que entender el carácter de deber-ser en el sentido de una norma vigente, sino en el de una determinación inmanente al ser del ente. Es evidente sin más que ese concepto de verdad se funda en la diferencia absoluta: sólo porque el ser lleva en sí la quebrazón, la «caída», la casualidad * que le hace estar en la inadecuación, sólo por eso puede ser verdadero o no verdadero. Y la verdad en cuanto «adecuación» de la realidad al concepto no puede significar su identidad simple inmediata (la cual queda excluida por el carácter absoluto de la diferencia, y por la «*libertad*» como determinación esencial del ser propio), sino sólo una unidad que abriga constantemente en sí la diferencia, la mantiene y supera siempre en sí en cuanto movida, para despedirla constantemente de sí (del mismo modo que el alma y el cuerpo del «verdadero» hombre no se corresponden simple e inmediatamente, sino que se equilibran sólo en la motilidad de su vida de cada instante, como cosas diferentes). Por eso para Hegel la verdad es según su esencia *motilidad*: «lo verdadero no es nada puramente pacificado, ente, sino sólo en cuanto semoviente, en cuanto vivo; el eterno distinguir y la reducción, ente en Uno, de la diferencia» (Cartas II, 79 s.). «Determino lo verdadero, en el sentido de lo filosófico-absoluto, como lo en sí concreto, esto es, como unidad de determinaciones contrapuestas en sí, de tal modo que esta contraposición se conserva aún en la unidad, o que la verdad no es como firme, rígida..., sino como movimiento, vida en sí misma» (ibid. 120).

La fundamentación del concepto de verdad en la diferencia absoluta se aclara todavía más por la interpretación del error, aducida precisamente por Hegel al pasar de la objetividad a la Idea (Encicl. I, 384; § 212, Zusatz). Si la realidad es necesariamente, frente al concepto puro, ser-otro, diferencia respecto del propio ser-en-sí, y si esa diferencia es

* Recuérdese que "casualidad" y "caída" están emparentados etimológicamente. Los términos alemanes traducidos son, respectivamente, *Zufälligkeit* y *Fall*, que tienen el mismo parentesco. (*N. del T.*)

absoluta, entonces la verdad no es posible más que sobre la base de la no-verdad, e incluso ese ser-otro no es sino la no-verdad. Una no-verdad, por así decirlo, metafísica, mediante cuyo «levantamiento» puede por fin ser la verdad en cuanto adecuar-se de la realidad —en sí no-verdadera— a su concepto. Y en la medida en que ese ser-otro y el levantamiento de el ser-otro constituyen el acaecer inmanente de todo ente, el ser, por así decirlo, se engaña a sí mismo, cayendo en la realidad del ser-otro, y mediante el levantamiento de ese error suyo se lleva precisamente a la verdad. «La idea se hace ese engaño en su proceso, pone una alteridad frente a sí misma, y su hacer consiste en levantar esa ilusión. Sólo de ese error surge la verdad, y en esto consiste la reconciliación con el error y con la finitud. El ser-otro, o error, en cuanto levantado, es él mismo un momento necesario de la verdad, la cual sólo es en cuanto se convierte en su propio resultado» (ibid). También, pues, la Idea, el «verdadero ser», tiene su no-verdad consigo (del mismo modo que la esencia tiene su no-esencia, la apariencia), el «contrario más duro», la motilidad suma.

ad 2) Ya ha quedado provisionalmente en claro en qué medida la Idea satisface ese carácter de la verdad: la objetividad está en previa adecuación a su concepto y tiene «su sustancialidad sólo en ese concepto» (411). La objetividad como realidad de la Idea es anticipadamente lo que «debe ser»: «la exterioridad es sólo en cuanto determinada por el concepto y asumida en su unidad negativa» (ibid.), el cuerpo sólo es cuerpo *de su* alma y *cuerpo* de su alma. Eso no quiere decir que la objetividad esté ya dada en cada caso como aquello que debe ser; todo lo contrario: la objetividad es y sigue siendo respecto de su concepto algo otro, contrapuesto, negativo; nunca es ya lo que es «en y para sí». Pero *es* sólo *en cuanto* tal negatividad de su ser-en-y-para-sí; no como indiferente «ser que subsiste para sí, sino sólo como *devenir*» (ibid.), como devenir de lo que es en y para sí, un devenir que no llega nunca a detenerse porque su ser-en-y-para-sí es precisamente ese *devenir*: «La *identidad* de la idea consigo misma es una con el *proceso*» (412). Este carácter de motilidad de la idea es una cuestión que necesita consideración breve en este punto.[22]

[22] Sobre el carácter de motilidad de la "Idea" y sobre la determinación, en él fundada, de la Idea como "vida", véase *H. Glockner*, "Der Begriff in Hegels Philosophie" 1924, págs. 60 s.

En cuanto «verdadero ser», la Idea tiene que mostrar también con la mayor pureza posible la estructura general de la motilidad del ser como tal, esto es, sin las formas recubridoras con las cuales «el concepto reviste sus diferencias», por ejemplo, sin la «apariencia» de la razón causal, de la interacción entre sustancias independientes, etc. En la ulterior determinación de la Idea como «proceso» Hegel apela de nuevo a las más originarias determinaciones del ser como motilidad pura: permanecer-consigo-mismo en el ser-otro, devenir-para sí (ἐνέργεια) del ser-en sí (δύναμις). La «identidad» de la idea es identidad «absoluta» y «libre» sólo porque y en la medida en que es «la negatividad absoluta» (Encicl. 132), en la medida en que «se determina a sí misma en objetividad y esa exterioridad... se reconduce a la subjetividad» (ibid.). La negatividad que tiene la idea en la objetividad es la negatividad «absoluta» porque esa negatividad constituye el *ser* propio de la objetividad: la objetividad es, por su ser propio, mera «materiatura» * de la Idea (411); tiene su propio cumplimiento precisamente y sólo en su ser-medio, en su «desgaste» para un para-qué, en su «relación finalística». Por otra parte, sólo en esta diferencia respecto de la objetividad cobra la subjetividad su libre ser-para-sí: sólo como «impulso a levantar esa separación» (412) puede llegar a su verdad, pues sólo es verdad en la superación de la no-verdad, y sólo puede ser consigo misma en el ser-otro. La *libertad* del ser conceptualmente no es posible más que *contra* la necesidad que se le resiste y precisamente en la vinculación con la misma: «por amor de la libertad que el concepto alcanza en ella, la idea tiene en sí la *contraposición* más dura; su reposo consiste en la seguridad y certeza con la cual produce eternamente esa contraposición, la supera eternamente y se reúne en ella consigo misma» (412).

En la Encicl. (132; I, 389, § 214) dice Hegel, a propósito de ese «movimiento duplicado» de la idea —la diferenciación en la objetividad y el levantamiento de la diferenciación en sí misma—, que «*no es temporal,* ni dividida y diferenciada de ningún otro modo» (cursiva mía). Hay que comentar brevemente esa determinación tan equívoca. En el mismo lugar declara Hegel lo que significa: la idea es en su motili-

* *Materiatur. (N. del T.)*

dad «el concepto que se *ha* ejecutado a sí mismo en su objetividad, el objeto que *es* finalidad interna, subjetividad esencial». El acento recae sobre «ha» y «es». En cuanto existe la idea esa diferencia se *ha consumado* ya, *ha* ocurrido ya la separación y unificación de lo diferenciado. (La vida, en cuanto existe, *vive* ya en la unidad diferente de alma y cuerpo y en su específica motilidad). Se *ha* consumado y *ha* ocurrido de tal modo que lo ya siempre acaecido es condición y fundamento del movimiento concreto-real de la idea en cuanto existente, o sea, que como ya acaecido en cada caso es sin embargo siempre *presente.* En este sentido determina Hegel entonces la idea como lo «del todo presente» (Encicl. I, 387, § 213 Zusatz).

La no-temporalidad de la motilidad de la idea no tiene, pues, en modo alguno el carácter de una extratemporalidad o supratemporalidad. Esto queda muy claro por la exposición del tiempo en la Filosofía de la Naturaleza, en la cual Hegel distingue precisamente la temporalidad específica de la idea frente a la temporalidad de la naturaleza. Hegel determina aquí la «temporalidad» de la idea como «eternidad», y dice de ella: «el concepto de eternidad no se debe, empero, concebir como la abstracción del tiempo, de tal modo que existiera como fuera del tiempo» (Encicl. II, 54, § 258). De todos modos, la eternidad es «sin el tiempo *natural*» (ibid. 55; cursiva mía) y en este sentido es «atemporalidad absoluta»; pero eso no es una nadificación del ser, sino su cumplimiento supremo. Por eso la eternidad es sin el tiempo natural, es atemporal, pues ella misma es el tiempo, «no un tiempo cualquiera, no ahora, sino el tiempo como tiempo es su concepto, y éste, como todo concepto, es lo eterno y por tanto también *presente absoluto.* La eternidad no será ni ha sido, sino que *es*» (ibid., cursiva mía). En el mismo sentido se da aquí a la Idea el nombre de «lo aprocesual», aprocesual no porque sea inmóvil, sino porque es el movimiento *mismo.* Precisamente porque *sólo* vive como proceso es ella misma aprocesual, o sea, no es «arrastrada» al proceso, no es «parte» del proceso. «La Idea... es por encima del tiempo, porque es el concepto del tiempo mismo; es eterna, en-y-para-sí, no es sumida en el tiempo, porque no se pierde en un aspecto del proceso» (ibid. 56). Para contemplar adecuadamente la exposición del tiempo en la Filosofía de la Naturaleza hay que tener en cuenta que Hegel no considera desde el primer momento más que el «tiempo natural», co-

no es obvio, dada la dimensión en la cual se encuentra la filosofía de la naturaleza.[23]

La motilidad de la idea cumple también la exigencia presentada desde el principio a la verdadera motilidad, la exigencia de que en ese movimiento lo semoviente permanezca consigo mismo y llegue a sí mismo precisamente *en* ese movimiento. Es un movimiento que no es sino el «despliegue» de lo que «en sí» ya era, despliegue que significa al mismo tiempo el cumplimiento del en-sí. «Así en la semilla de la planta... La semilla tiene el impulso de desarrollarse, no puede soportar el ser sólo en sí... Se produce una multiplicidad; pero todo está ya contenido en la semilla, aunque no desarrollado, sino encapsulado e idealmente... El supremo salir de sí mismo, el fin predeterminado, es el fruto, es decir, la producción de la semilla, el regreso al primer estado. La semilla se quiere producir a sí misma, quiere volver a sí misma. Se despliega lo que hay en ella y luego se recoge de nuevo en unidad, en la unidad de la que ha salido» (Historia de la Filos. I, 35). Con este ejemplo de la motilidad de la planta queda también en claro que tampoco ella puede representar el modo supremo de la motilidad. Pues comienzo y final, semilla y fruto, son todavía «individuos de dos modos», aunque «de la misma naturaleza» (ibid). En este sentido el movimiento no se ha concluido del todo en sí mismo, no está plenamente consigo mismo. Esto no se da sino cuando «coinciden el comienzo y el fin», cuando en cada estado del movimiento lo «otro» a lo que el movimiento llega es «lo mismo» que aquello *para* o respecto de lo cual es «otro»; sólo entonces se puede decir propiamente que lo semoviente «es en sí mismo en su otro» (ibid.). Pero sólo la motilidad del Espíritu que se sabe a sí mismo tiene esa estructura: el saber en el cual el Espíritu se conceptúa a sí mismo, sus propias figuras y sus propios caminos. (Aquí, cuando sólo se trata de esbozar las estructuras del movimiento, no tiene importancia saber qué es lo que Hegel entiende por «Espíritu». Basta con dar la caracterización provisional del Espíritu como aquel ente que tiene como lugar de existencia (como objetividad, mundo) su propia mismidad, y se comporta respecto de ella en el modo de la conceptuación). Esta motilidad del Espíritu es sólo «la

[23] En el § 24 se intenta una ulterior clarificación de la temporalidad no-natural.

eterna intuición de sí misma en lo otro» (Encicl. 132), y de este modo es el cumplimiento del permanecer-consigo-mismo en el ser-otro.

Con la indicación de los diversos modos posibles de la motilidad de la idea nos hemos anticipado mucho en la investigación y hemos esbozado ya los escalones por los que sube la explicación de la idea. Antes de pasar a la explicación misma nos proponemos resumir brevemente los caracteres de la idea explicitados hasta este momento:

Hegel aduce principalmente dos caracteres como «determinaciones ulteriores de la Idea»: 1) la identidad del concepto y de la objetividad como *generalidad*: y 2) la relación de la subjetividad ente-para-sí y de la objetividad diferenciadora de ella como *proceso* (412). El ente como idea ha recogido en sí todas las determinaciones diferenciadoras de su existencia, toda «contraposición y la subsistencia de lo particular», llevándolo a la unidad de su ser, de tal modo que existe ya esencialmente como «igualdad consigo mismo»; así como la vida es «omnipresencia de lo simple en la múltiple exterioridad» (416), y como las múltiples determinaciones externas de lo vivo no tienen subsistencia más que como «estados» de la vitalidad que los unifica. La universalidad de la Idea no se debe interpretar desde el punto de vista del concepto abstracto de la lógica formal, el cual se funda más bien, para Hegel, en la concreta universalidad de la Idea. A propósito de la situación concreta del ente que acabamos de esbozar dice Hegel en la Enciclopedia: «el ser singular es algún aspecto de la Idea, y por eso para éste hacen todavía falta otras realidades que aparecerán también como particulares en su subsistencia; el concepto sólo se realiza en ellas y en su relación» (128 s.). La «cosa existente», por ejemplo, no puede nunca ser idea, pues sus particularidades aparecen todavía como propiedades relativamente independientes y separables; no existe en una precedente «igualdad consigo misma», sino que esta igualdad se constituye en y por la relación con otras realidades. Pero tampoco el hombre singular existente es idea, aunque exista en una tal igualdad precedente (de alma y cuerpo); pues precisamente en su propio ser, en su ser-hombre, apunta a más allá de su singularidad, a la unidad de la «especie» hombre, de la cual y por la cual él es lo que es: su verdadera «universalidad» rebasa la autoigualdad de su individualidad. Sólo a través de esa situación ontológica se puede concebir la

universalidad de la idea como la universalidad conceptual de la lógica formal, pero no se puede decir, a la inversa, que Hegel haya introducido hermenéuticamente en la ontología situaciones lógico-formales.

La unidad autoigual de la idea es, en segundo lugar, una unidad *negativa*, una unidad que sólo puede ser en la duplicidad en la «relación de la subjetividad ente-para-sí» y de la «objetividad *diferente*» de ella (412). Ya antes hemos caracterizado esa relación como «proceso», como un modo de motilidad que permanece consigo misma; esa caracterización quedará más clara aún por la siguiente interpretación de los varios estadios de la Idea.

15

La vida como verdad del ente. La idea de la vida y del conocer

Cuando se tiene presente la significación del concepto hegeliano de verdad no resulta sorprendente que la Idea en cuanto «lo objetivamente verdadero», que lo «verdadero como tal», tenga en sí «grados», «estadios» de la verdad, que exista aún en configuraciones varias. Pues el ser de la Idea no es verdadero más que sobre el fundamento de la protodiscriminación, con la peculiaridad de que ésta se encuentra ahora dentro mismo de la Idea, como inadecuación dentro de una precedente adecuación: el «contra» en el cual se mueve el ser ente-para-sí de la Idea es su propia objetividad, pertenece a su propio ser, es un modo de su mismidad (así como el mundo del hombre no es más que el contra-qué de su propia vitalidad). El ser de la cosa «caía» en un mundo ajeno e indiferente a él; desde el punto de vista de la Idea se aprecia ahora que precisamente por eso el «juicio» sobre las cosas, si es auténtico juzgar, permanece más o menos casual, arbitrario; por eso los ejemplos de juicios propios se tomaron con toda razón de la esfera de la Idea (este hombre es malo; esta acción es buena). Pues no hay adecuación ni inadecuación propia más que en la esfera de la Idea, en cuyo ser está ya prefigurada la adecuación, y que es la única que la puede lograr o perder por su propio ser.

La primera figura de la Idea es la *vida*. Hegel subraya que al explicar la vida como un ente que es en el carácter

de ia Idea no se puede tratar de determinar las estructuras de la vida fáctico-real; la vida fáctico-real existe sólo y siempre en individuos vivos singulares que presuponen ya la idea de la vitalidad como universalidad constitutiva de ellos. Los «momentos de la idea de la vida dentro de su concepto» «no son los momentos conceptuales determinados del individuo vivo en su realidad... Esos momentos son los aspectos con los cuales se constituye la vitalidad; por eso no son los momentos de esa vitalidad ya constituida por la idea» (421). La vida fáctico-real existe, por ejemplo, en cada caso en una «determinación de su exterioridad»; la idea de la vida da por fin el fundamento de la posibilidad de la vida de existir en tal determinación de cada caso (416).

La vida «en su idea» es por de pronto «en y para sí *universalidad* absoluta» (416). En la objetividad de su estar, en la múltiple exterioridad de su mundo, la vida es «omnipresente» en cuanto ser uno, simple y mismo. Penetra toda esa multiplicidad en la «simple relación a sí misma», convierte cada individuo en una «parte» de su generalidad, sin dividir por ello su unidad. Conceptúa todas esas partes en sí y bajo sí, se convierte en su «concepto» y de tal modo que cada parte tenga «en sí misma todo el concepto».

La vida es «*en y para sí*» esa absoluta universalidad. Al unificar en su ser la estante multiplicidad de la objetividad, al reasumir en sí misma su multiplicidad que cae en «una exterioridad recíproca completamente varia e independiente», al recogerla mediante la simple relación consigo misma, da a la objetividad sustancialidad y subsistencia: «la simple vida... no es sólo omnipresente, sino que es la *subsistencia* y la *sustancia inmanente* como tal de su *objetividad*» (416 s.). Como subsistente, la objetividad subsiste en la multiplicidad externa de espacio y tiempo, pero de tal modo que también en esta exterioridad espacio-temporal queda referida a la unidad unificante de la vida que la conceptúa. «Omnipresentemente vertida en esa multiplicidad», la vida permanece en ella como «puro y simple ser-uno del concepto concreto consigo mismo».

Esta universalidad ente-en-sí de la vida es esencialmente *ente-para-sí*. La vida produce la unificación y penetración de la multiplicidad externa sólo como «*unidad negativa*», como levantamiento y asunción de su determinación externa de cada caso, aislándose ella misma en su universalidad, refiriéndose a ella misma en la multiplicidad de su estar,

siendo así para sí. La vida es esencialmente sustancia *subjetiva*» (417), ser en el modo del comportarse conceptuante, «vida que se refiere a sí misma, ente para sí». «Con ello es esencialmente singularidad»: sólo «separándose como sujeto individual contra lo objetivo», presuponiendo lo objetivo como su alteridad, puede la vida constituirse como unidad negativa de subjetividad y objetividad.

Ésta es la caracterización anticipatoria, formal-universal, de la vida y de su motilidad. En ella la vida se enuncia:

1) Como «universalidad absoluta», como aquello que es omnipresentemente derramado a través de todo ente y que penetra todo ente.

2) Como unidad unificante de la multiplicidad estante del ente, como «omnipresencia de lo simple en la exterioridad múltiple» del espacio y el tiempo.

3) Como «puramente la subsistencia y la sustancia inmanente del ente», que sólo *es* como «*su* objetividad», como «presupuesto» de la vida.

4) Esa unidad unificante de subjetividad y objetividad es la vida como «sustancia subjetiva», como ser-para-sí que se aisla y se conceptúa.

Por esos caracteres el ser de la vida se sitúa en el centro de la ontología hegeliana. En la idea de la vida aparece el suelo originario de esa ontología ya dentro de la «Lógica», suelo cuya dimensión quedaba ya aludida por los conceptos de «esencia», «libertad» y «especie»; desde este punto la interpretación se reduce a los estadios de fundamentación anteriores a la «Lógica». La interpretación de la idea de la vida necesaria en este lugar es, por eso mismo, necesariamente provisional; remite constantemente a la segunda parte de ese trabajo, que se dedica principalmente a la comprensión del concepto ontológico de la vida.

Hegel determina el ser de la vida teniendo explícitamente en cuenta la proto-determinación: «el *juicio* originario de la vida consiste... en que como sujeto individual la vida se separa contra lo objetivo y, constituyéndose como unidad negativa del concepto, da el *presupuesto* de una objetividad inmediata» (417). Se hace decisivo el concepto de presupuesto. La vida no es vida más que como mismidad, como individuo vivo; pero no puede ser mismidad más que «separándose *contra* lo objetivo», presuponiéndose la objetividad

como «contra-qué» y autodeterminándose contra esa objetividad. Al determinarse como mismidad, la vida *crea* finalmente su mundo: la objetividad como aquello contra lo cual puede ser finalmente mismidad, individuo; la vida es un «creador presuponer» (418). La vida deviene «ser-para-sí», ser-misma, sólo en el «regreso» de la contrapuesta objetividad. Y la objetividad, el mundo de la vida, *es* sólo como «predicado del juicio de la autodeterminación de la vida», como «predicado del individuo» (418 s.). El mundo en el que la vida vive *es* sólo en cuanto mundo *suyo*. La objetividad es esencialmente aquello que se «predica» del sujeto vivo, aquello que se le atribuye, o más precisamente, *es* aquello en cuanto lo cual se autodetermina el sujeto vivo, aquello que el sujeto vivo se atribuye a sí mismo. En este ser-puesto y ser-afectado por el sujeto vivo consiste el ser de la objetividad; lo que constituye el carácter del «mundo» no es «la razón proporcional mecánica ni química», sino la razón respecto del sujeto vivo: el mundo es esencialmente «vivo estar», la «objetividad de lo viviente» (419).

La dimensión en la cual se encuentra la explicación de la vida dentro de la «Lógica» basta para impedir su interpretación en el sentido de la filosofía trascendental. El «conocimiento» no está siquiera en discusión. El despliegue de la originaria referencialidad ontológica de subjetividad y objetividad (vida y mundo) se encuentra, como característica ontológica, *antes* de cualquier investigación «epistemológica».

Así, pues, en la idea de la vida la objetividad se «asume» desde las raíces «en la unidad subjetiva» (419). La objetividad es sólo como «predicado de la autodeterminación» del sujeto, por él presupuesta como condición de su posibilidad y, por lo tanto, ya adecuada previamente a él: «el concepto de la vida es... la idea inmediata, el concepto al cual se adecúa su objetividad» (417). Pero, junto con esa adecuación previa, la objetividad es el *contra-qué* originario de la vida, la «exterioridad» *contra* la cual la mismidad puede ser mismidad, «su exterioridad es contrapuesta a la unidad negativa de la individualidad viva» (420). La vida como mismidad es sólo unidad *negativa* con su mundo: sólo superando su inadecuación, sólo «*poniéndose* adecuadamente» (417). Este movimiento constituye el «proceso de la individualidad viva».

El sentido y la meta de este proceso es «poner el momento abstracto de la determinación del concepto como diferencia real» (420), es decir, poner como *suya* la exterioridad determinada y presupuesta ya en cada caso a la vida, y ponerla precisamente como «diferencia real», como fundada en la realidad propia del ser de la vida, no sólo como presente, «abstracta», desprendida de la vida. Este movimiento de la vida es «instintivo», es su motilidad originaria, antes, todavía, de todo saber, pues en él deviene por vez primera la vida lo que es; en ese «impulso» o instinto «se produce» la vida misma (420 s.). Por eso ese proceso es por de pronto enteramente «dentro» de la individualidad viva, es el movimiento mismo del «organismo». Pero con la misma inmediatez lo rebasa: «la corporeidad del alma es aquello por lo cual el alma se une con la objetividad externa» (419); por medio de su cuerpo se «media» a sí mismo el mundo. Las ulteriores determinaciones de la vida en cuanto es ese proceso se dirigen por eso mismo todas ellas al mundo del individuo. Hegel aduce tres de ellas: sensibilidad, irritabilidad y reproducción.

En la sensibilidad se expresa de modo inmediato la *universalidad* de la vida como autoigualdad en la multiplicidad de las particularizaciones: ella es la «simplicidad del sentimiento de sí mismo», en la cual se retrotraen todas las múltiples impresiones externas y en cuya unidad son mantenidas; el ser-dentro-de-sí como «receptividad infinita determinable que no deviene en su determinación multiplicidad y exterioridad, sino que es simplemente refleja en sí misma» (421). En cambio, en la irritabilidad se revela la vida junto con su universalidad como *particularidad*: es la «apertura de la negatividad» de la mismidad, de la mismidad que no es «identidad individual consigo misma» sino como «viva capacidad de resistencia» (422). Y ambos momentos cobran su unidad decisiva gracias a la reproducción, en la cual es finalmente lo vivo en cuanto «singular». En la reproducción se *pone* así mismo como unidad en la exterioridad, se impone y se inserta como aquello que ello es, y sólo así deviene «concreción y vitalidad»; sólo en cuanto individualidad activa deviene «individualidad real»; sólo en el ser-real «*contra* algo otro, contra el mundo objetivo», deviene lo vivo «ser-para-sí referido a sí mismo». Pero eso quiere decir que el «proceso de la vida encerrado en el individuo» pasa él mismo a la objetividad, que la «relación a la exterioridad»,

el mundo, deviene realmente un momento de la mismidad de la vida (423). Al «configurarse en sí mismo» el individuo vivo», «se tensa contra su presuponer originario», contra su mundo, se ve desterrado en él y tiene que imponer la unidad de su mismidad en la acción misma en ese mundo y contra ese mundo. Ya no es sólo en la individualidad, sino proceso que se desarrolla en el contra-qué de la individualidad contra el mundo; Hegel llama a ese proceso «proceso vital» en sentido propio.

Dice Hegel: «este proceso empieza con la *necesidad*»; y luego determina más concretamente el carácter de esa necesidad como «dolor» (423 s.). La necesidad, perteneciente al ser de la vida, es originariamente dada por la duplicidad en la unidad de la vida, que tiene la objetividad como mundo *suyo*, como posibilidad propia de su mismidad, y, sin embargo, también al mismo tiempo como su contra-qué, como su otro. De este modo el mundo es a la vez el «presupuesto» ontológico *y* la exterioridad y negatividad en la cual está «perdida» la vida, en la cual *se* ha perdido la vida; tiene que recuperar todavía su ser-para-sí, «levantando» el mundo como mera exterioridad y «apropiándoselo». En esta razón proporcional la objetividad se encuentra originariamente con la vida como «deficiencia» (Encicl. § 166), como negación del individuo vivo que hay que empezar por levantar para que pueda «vivir» la individualidad. «Necesidad» es la inmediata relación de la vida «a lo externo» (425).

Y esa necesidad suya es «dolor» porque la vida, por otra parte, «*no* está perdida en esa pérdida de sí misma» (424, cursiva mía), porque esa negatividad es la negatividad propia de la individualidad viva, «es esa negatividad *para ella*» (ibid.). La vida y sólo la vida tiene la negatividad para ella misma, «el sentimiento de esa contradicción», y por eso el dolor es «el privilegio de las naturalezas vivientes»; la roca es indiferente a su negatividad, a su determinación otra en cada caso; su negatividad no es *para* ella.

Impulsada por esa necesidad, la vida individual se dirige contra la objetividad para «apoderarse» de ella, para «apropiársela»: éste es el proceso de penetración del mundo externo inmediato, enfrentado a la vida, por la vida misma; en ese proceso los objetos mundanales se hacen «correspondientes» a la vida (habitabilidad, comestibilidad, utilizabilidad, aplicabilidad, pero todo eso no como acciones vitales fácticas, sino como movimiento puesto ya con la vida

misma y ente ya en realización en cada caso). Este apoderamiento del objeto (425) llega tan lejos que el individuo vivo «le arrebata su carácter peculiar, lo convierte en medio suyo y le da como sustancia su propia subjetividad» (425). Esto último es lo decisivo. El mundo del que se apodera la vida deviene él mismo vida; la vida se convierte en su «verdad» y «poder»: el apoderamiento del mundo es «su transformación en individualidad viva» (426). Mientras y en la medida en que la vida vive tiene su mundo como mundo vivido y vivo, y nunca como mera objetividad, como extraña ob-jetividad. Hegel radicaliza tanto este carácter vital del mundo que llega a designar la objetividad como una «especie» de la vida: la vida pone «como especies suyas la vida individual y la objetividad externa a ésta» (ibid.). Y esta vivificación del mundo es posible porque el mundo «en sí» es ya vida, pues es sólo como presupuesto de la vida, como contra-qué de la vitalidad, y por eso pertenece y obedece él mismo al ser de la vida: «la naturaleza inorgánica sometida por lo viviente lo soporta naturalmente, porque en sí misma es aquello mismo que la vida es para sí» (Encicl. I, 394; § 219 Zusatz), porque la vida es su «sustancia» y su «verdad».

En el resultado del proceso vital la vida se ha constituido como absoluta universalidad del ente, como la totalidad que se estableció anticipativa y provisionalmente. La vida es la sustancia verdadera de la objetividad, la ha mediado consigo misma y penetrado tanto que la objetividad no es ya sino la realidad de su existencia (de la vida), el mundo del estar de la vida. La vida «capta» todos los procesos mecánicos y químicos de la objetividad, los convierte en «producto» suyo, y este producto suyo no queda «completamente determinado» sino por la vida. De este modo queda levantada la exterioridad indiferente de la objetividad, equilibrada con la vida y asimilada. La vida «la penetra como universalidad suya», la vida es su «existencia», su «verdad» y su «poder» (436). Al final del proceso vital el mundo no es ya predicado de la autodeterminación del *individuo* viviente, sino de la universalidad de la vida, del «género».

El concepto de *género* concreta el modo de ser de la vida como «universalidad absoluta en sí y para sí», y ello precisamente desde el punto de vista de la *motilidad* específica de la vida (γένος — γένεσις) como particularizadora de sí misma y como universalidad que permanece consigo misma. Este acaecer tiene esencialmente el carácter del con-

ceptuante devenir-para-sí (429). (El concepto de género no puede ser propiamente aclarado hasta la segunda parte, pero ya aquí es necesario dar por lo menos una determinación general).

Para iluminar el concepto de «género» hay que aducir la parte correspondiente de la «Lógica de Jena», en la cual ese concepto se introduce bajo la rúbrica «Metafísica de la objetividad» y se trata mucho más detalladamente que en la «Lógica» (151 ss.). Con ello queda claro que «género» designa un carácter ontológico del *mundo*, pues ese término aparece en el capítulo «El mundo» y como resultado del «proceso del mundo». La vida como género no es, pues, un carácter de la vida como tal en *contraposición* a la objetividad, al mundo, sino carácter del mundo *vivificado* en el proceso de la vida: «El proceso del mundo es el proceso del género» (Lógica de Jena 154). En la dimensión alcanzada con la idea de la vida se hace visible y real la totalidad del ente en su unidad y universalidad; hasta ahora la subjetividad ente-para-sí y la objetividad ente-en-sí estaban aún en divergencia; pero ahora el «levantamiento de esa diferencia contra un ente absolutamente en sí», levantamiento consumado en la vivificación del mundo, ha realizado «la totalidad de lo universal», y precisamente como *vida*. «Esta totalidad, el género, es ya el en-sí» (ibid. 151 s.); la individualidad viva por una parte y el mundo vivificado por otra «expresan sólo una misma universalidad» (ibid. 154), son sólo «momentos» del mismo género.

Intentaremos interpretar con más detalle este devenir de la vida como género. En el proceso de la vida ésta tiene el mundo en cuanto «asimilado», vivificado, en cuanto vida, en cuanto «objetividad idéntica con él» (427). La planta tiene el mundo sólo como mundo vegetal; el animal sólo lo tiene como mundo animal; el hombre sólo como mundo humano. Esta asimilación y vivificación del mundo que acaece ya siempre con el ser de la vida —por muy esencialmente que en cada caso se tenga que realizar sólo como actividad de individuos (pues en cuanto «unidad negativa» del conceptuante ser-para-sí la vida es necesariamente singularización)— es en su verdad obra del género y no del individuo, y el individuo vive en última instancia en el mundo de su género. El individuo es «en sí» el género (427), y el género es la verdadera «individualidad de la vida misma» (428). Desde este punto de vista el individuo resulta ser

«algo mediado y engendrado» (Encicl. § 168) que se encuentra en la historia de su género y «nace» de ella.

La universalidad del género se cumple como la «verdad» de la vida en el mantener-se y promover-se de la vida: en la «reproducción de los linajes vivos» (428). El hombre engendra al hombre; en la génesis ve Hegel, como Aristóteles, una categoría ontológica de la vida.[24] También este acaecer es esencialmente un acaecer que se singulariza: en él son todavía individuos los que se comportan respecto de individuos, pero el género se realiza precisamente «por el levantamiento de las individualidades todavía particulares en su reciprocidad, singulares» (427); el individuo no llega a pertenecer a ese acaecer sino con su muerte, y «en la copulación muere la inmediatez de la individualidad viva» (429). Por la individualidad se realiza el género como «universalidad simple»; con ello se levanta la inmediatez y singularización de los individuos, sin por ello quedar eliminada; la vida se ha hecho libre para la verdadera universalidad del *conocer*: «la muerte de esta vida es el nacimiento del Espíritu» (429).

Nos parece lícito inferir de lo dicho lo siguiente: que Hegel, con el concepto de género, intenta cobrar la dimensión de universalidad en la cual tiene su terreno propio el «conocer» como figura de la idea. Esto es de gran importancia, porque representa un intento de Hegel por aclarar el problema de la universalidad del conocimiento *contra* la solución de la filosofía trascendental, y no es casual que aquí de nuevo se encuentre una gran discusión de *Kant*, precisamente de su concepto del «Yo puro», del «pienso», en el que Kant había hecho arraigar la universalidad del conocimiento (430-433).

La condición ontológica, el presupuesto del conocimiento es para Hegel la idea de la vida, y precisamente en su verdadera figura de «universalidad», unidad de subjetividad y objetividad, Yo y mundo vivificado. El sujeto originario del conocer es el «*género*». Sólo es posible el conocimiento del ente enfrentado al cognoscente porque este ente es el «presupuesto creador» del cognoscente mismo, y ha devenido ente para él y contra él. La unidad de Yo y mundo, la previa vinculación del ente al cognoscente no es, pues, gnoseológica, no arraiga en la casual constitución del conocimiento

[24] E. Frank, op. cit., 614 ss.

del hombre (de la experiencia), sino que es ontológica, es una vinculación del ente en sí mismo, ¡de la *«cosa en sí»*! Una vinculación que antecede a todo conocimiento consumado y que posibilita todo conocimiento fáctico. Hegel comenta esa situación en la orientación crítica a propósito de la crítica kantiana de la «psicología racional», discusión que es uno de los trozos más brillantes de la «Lógica».

Kant había reconducido el paralogismo de la psicología al «círculo» consistente en que el Yo no se puede reducir nunca en su puridad a objeto, sino que siempre «acompaña» a toda objetivación, a toda representación de objetos, en su condición de «pienso»; no podemos, pues, tener «nunca la menor idea» de ese Yo «separado»; «ese Yo tiene la incomodidad, según expresión del mismo Kant», de que tenemos siempre que servirnos de él para juzgar algo acerca de él» (431). Hegel reconoce esa situación, pero considera «ridículo» ver en una mera «incomodidad», *en lo que* constituye la «naturaleza eterna, absoluta» no sólo del Yo, sino del concepto en general, del ser conceptuante. Pues aquella situación no es sino una expresión de la diferencia absoluta por la cual el ser acaece sólo en el proto-discriminar o juzgar, sólo en el ser-otro, en la negatividad. El ser, sobre todo, que acaece como *conceptuar*, el ser del Yo, no es absolutamente nada más que ese «círculo», ser sólo en su otro para poder ser sí mismo, ser siempre ya con *su* ob-jeto. El ser del Yo es la «relación absoluta consigo mismo» sólo en cuanto «juicio discriminador» en el cual «se convierte en objeto y es exclusivamente convertirse de ese modo en círculo» (432).

Y del mismo modo que la subjetividad no se puede separar de la objetividad, así tampoco se puede separar la objetividad de la subjetividad. Yo es individualidad viva sólo y siempre en el proceso de la vida, apoderándose del mundo como de su contra. Y por eso dicha «inseparabilidad» se tiene que mostrar obviamente también en el pensamiento, que no es sino un modo de ser del Yo: «el Yo piensa *algo*, a sí mismo o alguna otra cosa. Esta inseparabilidad de las dos formas en las cuales se contrapone a sí mismo pertenece a la naturaleza más propia de su concepto y del concepto mismo; es precisamente lo que Kant quiere mantener separado» (433). Este desconocimiento de la esencia del Yo, que es simplemente desconocimiento de la esencia del ser en general, es una «falta de concepto» tan unilateral como la metafísica dogmática combatida por Kant; en cambio re-

sulta «tanto más menesteroso y vacío comparado con las ideas, más profundas, de la filosofía antigua acerca del concepto de alma o de pensamiento, por ejemplo, con las ideas, verdaderamente especulativas, de Aristóteles» (433).

En el tratamiento hegeliano del «conocer» como figura particular de la Idea hay que tener muy en cuenta que el presupuesto del conocer es la vida, y la vida precisamente no como tipo de ser de un ente determinado *en* el mundo, sino la vida como un ser del mundo mismo. El conocer se mueve, pues, desde el primer momento en la unidad de vida y mundo, subjetividad y objetividad; no se orienta contra una objetividad ente-en-sí —que es precisamente lo levantado en el proceso de la vida—, sino que el «objeto» del conocimiento se encuentra ya en la anticipada adecuación al conocer, es «en sí» del mismo tipo de ser del sujeto del conocimiento: del tipo de ser de la vida. El sentido y fin del conocer se concibe enteramente como un llegar del ser a la verdad, como un autoentendimiento del ente mismo, como un comportamiento del ente en el cual ese ente llega enteramente a sí mismo, deviene «para sí» lo que ya es «en sí». Por eso el conocer es por su esencia «activo», no pasivo (Encicl. I, § 226, Zusatz), y es, tomado en sí mismo, un modo de ser superior, más verdadero que la mera vitalidad, porque ésta no se ha «conceptuado» todavía, no tiene aún su mundo como mismidad suya en la claridad de la conceptualidad, sino sólo en la inmediatez del proceso de la vida, como en-qué de su estar.

En este punto se presenta con inmediatez la objeción siguiente: ¿cómo es posible concebir el conocer como una figura particular de la Idea, como un modo independiente de ser del concepto, si el conocer mismo no es posible más que como comportamiento de la vida? El objeto mecánico o químico existe independientemente «junto» a la vida; el conocer no. A esto hay que decir, por de pronto, que en esta dimensión del ser la vida no desaparece, sino que sólo es «levantada»: conocer es la verdad de la vida, el modo de ser de la vitalidad que está liberada de la inmediatez, que se mueve en la transparencia del conceptuar. Las tres figuras de la Idea, vivir, conocer y saber absoluto, no se encuentran yuxtapuestas, sino que constituyen precisamente y en su trinidad la *unidad* de la Idea misma: les es común a todas la unidad precedente de la subjetividad y la objetividad, el ser-consigo-mismo en el ser-otro, de tal modo que

esa mismidad está *para* ellas mismas, se revela en su comportamiento respecto de sí mismas, aunque en estadios varios de transparencia: en la vida, todavía con completa inmediatez (como vivida vitalidad del mundo), mientras que el conocer está ya liberado de la inmediatez de la autovivencia para llegar a la reflexión de la autoconsciencia. El contraqué del conocer, el ob-jeto del conocimiento no tiene ya la «forma» externa de una objetividad ente-en-sí; es como mismidad conocida en la forma del concepto (429, 438).

Para aclarar más ese contexto hay que comentar con ulterior detalle el concepto de conocer que Hegel pone en la base de ese desarrollo; nos preguntamos dos cosas: 1) ¿qué ocurre en la consumación del conocimiento desde el punto de vista del objeto del conocer? Y 2) ¿qué ocurre desde el punto de vista del sujeto del conocer? Sólo una vez aclaradas ambas cuestiones puede hacerse visible la significación de la consumación del conocimiento en su unidad.

ad 1): Hegel ha determinado en II, 222, el «conceptuar un objeto»: «el conceptuar un objeto consiste ...en que Yo se lo apropia, lo penetra y lo lleva a su propia forma... El objeto en la intuición o incluso en la representación es todavía exterior, ajeno. Por el conceptuar, el ser-en-y-para sí que el objeto tiene en el intuir y en el representar se transforma en un ser-puesto; Yo le penetra con el pensamiento. Mas tal como es en el pensamiento es el objeto por vez primera en y para sí,... el pensamiento levanta la inmediatez con la cual se nos presenta por de pronto y hace así de él un ser-puesto; mas ese su ser-puesto es su ser-en-y-para-sí, o su «objetividad» (222). En este lugar se condensa toda la complicada significación del conocer en su unidad de acaecer «subjetivo» y «objetivo»; vamos a considerarla primero desde el punto de vista de lo que acaece con el *objeto* en el conceptuar.

La inmediatez del objeto se transforma en un ser-puesto, con lo cual se constituye al mismo tiempo su objetividad, su ser-en-y-para-sí. Cuando se conceptúa un objeto, se levanta la «exterioridad» y «extrañeza» con la que aún se enfrenta a la consciencia en la mera «representación: el objeto queda puesto en la «unidad de la consciencia». Por de pronto eso no parece significar más que la determinación *kantiana* del conocimiento conceptual, y Hegel presenta esta explicación suya del conceptuar inmediatamente a continuación de su interpretación, ya citada (supra, pág.

122), de Kant. Pero la posición del objeto en la unidad de la consciencia no es posible para Hegel más que por el hecho de que Yo y concepto, consciencia y objeto tienen «*la misma naturaleza*». Esta «naturaleza» común a los dos modos de ser es —llevada a su «forma» más general— «universalidad que es inmediatamente determinación, o determinación que es inmediatamente universalidad» (222). Un ser así, que unifica inmediatamente universalidad y determinación («esencia» autoigual y «estar» determinado en cada caso), es el ser esciente, la consciencia. De este modo la unidad de la consciencia en la que se funda y concluye el conceptuar no es ya la unidad de la apercepción trascendental, tal como *Kant* la instituye en fundamento último de la posibilidad del conocimiento humano, sino en el sentido en que *Hegel* hace de ella el «principio» del ser mismo: «consciencia» significa aquí al mismo tiempo el ser del ente conceptuante y el ser del ente conceptuado.

Por la posición del objeto en la unidad de la consciencia se revela, pues, al mismo tiempo, el acaecer propio del ente mismo conceptuado: el objeto conceptuado no es ya inmediato, sino que es ahora un objeto revelado en su «género»,[25] en su ser-devenido: su sustancia se conceptúa como sujeto que origina a partir de sí mismo todas las determinaciones del objeto y las media consigo mismo, se constituye como autoigualdad del comportamiento y sostiene así y configura la verdadera unidad del objeto. Pero, además, el ente conceptuado es llevada por el conocer conceptuante (y sólo por éste) a su verdad propia (la del objeto), en la medida, esto es, en que el objeto todavía no conceptuado es un mero ser-en-sí, y todo ser-en-sí exige su cumplimiento en el ser-para sí. El objeto sólo ente-en-sí no puede alcanzar por sí mismo la libertad del ser-para-sí; por eso queda remitido a su ser-conceptuado en la consciencia conceptuante por lo que hace al cumplimiento de su propio sentido ontológico. Al conceptuar el Yo el objeto, al «apropiárselo y ponerlo en su propia forma», el Yo no le pone en una dimensión externa y ajena al objeto mismo, sino que le da la verdad de su propio ser: tal como es... en el pensamiento es en y para sí», «mas este su *ser-puesto* es su ser-en-y-para-sí, o su *objetividad*» (222). El conocer conceptuante es, pues, por así decirlo, la realización a posteriori de la motilidad acaecida en el objeto conocido mismo; la «definición», la determinación delimitadora que el conocer da del objeto conocido, es, cuando

[25] *Erdmann*, op. cit., § 16.

es «verdadera», la autodefinición del objeto, su autodeterminación que se delimita en el ser-otro.[26]

Esta situación[27] se presenta todavía más claramente en la *Lógica de Jena* (part. 114 ss. y 108 ss.) que en la «Lógica». En la primera da Hegel con la plástica fórmula según la cual el objeto conocido se convierte «de definitum en definición de sí mismo» (150), de determinado por algo otro en determinación delimitadora. Así resulta «que lo definido... se tiene que poner como definición refleja en sí misma, como universalidad, y que, por lo tanto, lo contrapuesto no queda fuera de ello como algo de lo que abstraiga, sino que es lo autoigual en su ser-otro» (116). La auténtica definición no es nada que se sume a lo definido, sino que lo sub-yacente como fundamento a la definición, el «sujeto», es «igual a su definición y nada sino ella» (109). La definición, como determinación delimitante, no es sino el modo como el sujeto definido se delimita frente a otros sujetos y se determina, «manteniéndose» así «a sí mismo». (¡Hegel llega a hablar de «definición o autoconservación»!). «Por eso en la definición de las cosas vivas se incluye necesariamente la determinación de las armas ofensivas o defensivas, como aquello mediante lo cual se conservan aquellas cosas contra otra entidad particular» (109). Por eso el conocer es en su verdad cuando las determinaciones del objeto conocido se derivan como de acaecimiento necesario por el «punto vital» (II, 463) y del punto vital del objeto mismo, de tal modo que en el conocer no es ni acaece nada más que lo que es y acaece en el objeto mismo. La cuestión de la posibilidad de semejante «concordancia» no es para Hegel problema epistemológico, sino ontológico, problema que ha aclarado ya en el estadio de la «Lógica» en el cual se trata del conocer: pues el ente que conoce y el ente que es conocido tienen «en sí» el mismo ser; también el ente que hay que conocer es por su «sustancia» «sujeto»; su ser propio es comportarse como autoigualdad en el ser-otro, y su verdad es el conceptuar.

ad 2): Ahora se aclara más fácilmente lo que ocurre en el conocer desde el punto de vista del Yo. Yo se «apro-

[26] La precisión de los modos impropios del conocer (por ejemplo, el conocer matemático) deja en claro que estas determinaciones no valen en sentido propio más que para el conocer realmente "conceptuante", o sea, para el conocer "especulativo" de la filosofía. (442 ss.).

[27] En la "Fenomenología" Hegel acuña para esta situación la fórmula según la cual el estar concreto del ente es "estar inmediatamente lógico" (45): "la figura concreta, semoviéndose, se convierte en determinación simple; con èllo se yergue a forma lógica y es en su esencialidad: su estar concreto es sólo ese movimiento, y es estar inmediatamente lógico".

pia» el objeto, lo «penetra» y lo lleva a su «propia forma» (II, 222). Al ser conocido, el objeto es puesto en la «forma» del Yo, su sustancia es captada como sujeto, y más exactamente como sujeto conceptuante. Yo es en el conocimiento propiamente siempre y sólo consigo mismo. Todo ente es en sí, por su sustancia, ya siempre «unidad de la autoconsciencia», y sólo sobre la base de esa unidad puede ser la asunción del objeto del conocimiento en la unidad de la consciencia cognoscente— asunción que se realiza en el conocer —constitutiva para la «experiencia». Sólo porque el ente en y para sí, el «objeto», la «unidad objetiva», no es más que «la unidad del Yo consigo mismo», «se justifica por una proposición básica de la filosofía kantina que para conocer lo que es el concepto [la sustancia propia del ente] se apela a la naturaleza del Yo (222).

Esas indicaciones no pueden representar de ningún modo una interpretación suficiente del concepto hegeliano de conocimiento, pero tal vez habrán contribuido a la comprensión de aquella peculiar unidad[28] de acaecer «objetivo» y «subjetivo» que significa para Hegel el conocer: no ya primariamente un comportamiento *de un* ente determinado (del Yo humano) frente a la totalidad del ente, sino, como tal comportamiento, expresión sólo de un llegar-se-a-sí-mismo, de un devenir-para-sí-mismo del mismo ente. No es casual que la explicación propiamente dicha del conocer en la «Lógica» no hable ya de un *Yo* del conocimiento: en la dimensión en la que se mueve aquí el conocimiento, el Yo no se encuentra ya enfrentado con un mundo ente-en-sí; la dimensión de la vida es ya la unidad previa de subjetividad y objetividad, y el conocer no es más que una explicitación de esa unidad, el «impulso» o instinto de levantar el ser-otro «presupuesto», de «contemplar en el objeto la identidad consigo mismo» (439). Y el sujeto propiamente dicho de ese impulso es el concepto mismo, el ente que se mueve ya en esa unidad, la «vida» *no* como individualidad viva, cuya muerte es precisamente la condición del «surgimiento del Espíritu», ni *tampoco* como los «linajes vivos», sino la vida como puro «género», como «simple universalidad» (429).

[28] *Erdmann* ha explicitado y elaborado enérgicamente esa "*unidad*": "La racionalidad objetiva se impulsa a ser como subjetiva, así como la subjetiva se mueve a asumir en sí la objetividad. Por eso corresponde al instinto de saber del sujeto el impulso de revelación de la racionalidad objetiva, y la verdad se produce sólo gracias a esa correspondencia" (op. cit. § 221).

Pero el conocer así considerado no puede representar aún la suprema figura de la Idea y, con ella, el ser propio en la motilidad propia. Es verdad que está ya consigo mismo en su objeto, en su alteridad, y que lleva ese objeto a su forma propia, a la forma del concepto; pero está *remitido* a la presencia de ese objeto mismo; el objeto es «dado», «hallado» (438, 445) y sólo como dado y hallado es posible llevarlo a su verdad, mostrarlo en su necesidad autodeterminada. En eso se basa la esencial finitud del conocimiento: «este conocer es *finito* porque tiene el presupuesto de un mundo *previamente hallado,* y, por lo tanto, no es *para sí mismo* su identidad con ese mundo. Por eso la verdad a la que puede llegar es sólo la verdad finita...» (Encicl. 136). La unidad, antes analizada, de cognoscente y conocido no se puede realizar nunca en el conocer mismo y para el conocer, por mucho que en sí esté ya dada y por mucho que el conocer sólo sea posible sobre su base; pero el conocimiento sigue siendo dependiente del carácter de dado que tiene el objeto en cada caso, el mundo en cuando «ente» (ibid. 135); no puede *dar origen* al mundo en la libre necesidad interna de éste, ni puede, por lo tanto, en último término, conceptuar nunca completamente el ser-así de dicho mundo. El conocer no puede sino reconducir la «determinación que es «fuera» del ente a la «interna», hacer que la primera brote como necesaria de la interna, del «concepto» del ente, pero no puede nunca hacer que surja la misma determinación «interna, inmanente al sujeto» (Encicl. 140); «el concepto no *deviene* como unidad consigo mismo en su objeto o realidad» (477; cursiva mía).

Pero ¿hay alguna verdad superior de la vida que no presente esa deficiencia del conocimiento, algún modo del ser que haga brotar en su motilidad su mundo, su objeto mismo, de modo que ese objeto no tenga ya la apariencia de la entidad-en-sí, de la objetividad autónoma y contrapuesta? ¿Hay algún ser que sea en medida aún superior un ser-consigo-mismo en el otro? Lo hay: es la «*Idea práctica*» del *hacer,* la idea del «bien». En ella un ser conceptuante se «enfrenta como realidad a lo real» (478), se sabe en su determinación, su contenido, al alterarla en su hacer. Mientras el bien que hay que realizar en la idea práctica se concibe aún como simple «finalidad subjetiva» no contenida en la realidad objetiva en sí, sino que ha de ser introducido en ella, el hacer es tan deficitario como el conocer, aunque en

sentido opuesto: la objetividad es para él una «exterioridad nula en y para sí», toda la verdad se ha desplazado a la subjetividad del actor, igual que antes, en el conocer, toda la verdad se encontraba en el ser-en-sí de la objetividad y el conocer no parecía ser sino una pasiva repetición de esa verdad. Ambos modos de ser de la vitalidad, el conocer y el hacer, tomados cada uno en sí mismo, se mueven aún sin la transparencia de su verdad, aunque en sí sean ya verdaderos. El puro conocer tiene todavía su mundo en la forma de una alteridad verdadera en sí: ignora la subjetividad de la objetividad; el hacer trata todavía el mundo como mero campo de realización de finalidades subjetivas: desconoce la objetividad de la subjetividad: «mientras que a la inteligencia no le importa sino tomar el mundo tal como es, la voluntad, en cambio, apunta a hacer del mundo lo que *debe* ser» (Encicl. I, 406; § 234). Así, pues, lo que separa la voluntad activa de la verdad propia del ser es exclusivamente el hecho de que, para la primera, «la realidad externa no tiene la forma de lo verdaderamente ente», y éste es un estadio que el *conocer* había alcanzado ya para sí. «Por eso la idea del bien no puede hallar su complemento sino en la idea de lo verdadero» (II, 481). Y la «idea absoluta», el ser propio en su verdad suprema, no es más que la «unidad de la idea teorética y práctica»: el hacer esciente, o saber activo.[29]

Esta transición se hace posible por el hecho de que el «bien» aparece ya no sólo como finalidad subjetiva, sino también como determinación ontológica del ente mismo: «el mundo objetivo es así, en y para sí, la Idea tal como ésta se pone eternamente al mismo tiempo como *finalidad*, y produce su realidad por medio de su actividad» (Encicl. I, 408; § 235). La «Lógica» se había esforzado desde el primer momento por documentar que el bien está predispuesto como meta, finalidad, deber-ser, en el ser del ente mismo, y que éste no es en su motilidad sino el cumplimiento en constante acaecer y en constante proto-discriminación de lo que debe ser.

[29] La unidad de la idea teorética y la práctica, el *hacer esciente*, es la determinación central por la cual, en la "Fenomenología del Espíritu", se posibilita el paso del ser de la vida al ser del "Espíritu absoluto y se transforma el concepto de vida en el concepto de Espíritu. La idea del hacer esciente se discutirá en la segunda parte con más detalle".

Si se tiene presente esa conexión, queda claro que hay que alejar de la idea de «bien», por de pronto, todos los conceptos *morales;* Hegel se acerca mucho en este punto al ἀγαδόν platónico. Hay una alusión expresa al modo como se ha de entender el concepto de «bien, como determinación ontológico-objetiva, en el lugar en que Hegel introduce el «bien» en las Lecciones de Historia de la Filosofía, a saber, al hablar de la filosofía socrática. Según Hegel Sócrates apunta directamente, con su concepto de «bien», a una determinación de la «esencia», de la «sustancia»: «la sustancia, lo ente-en-y-para-sí, lo que se mantiene puramente, queda determinado como el fin, y más precisamente como lo verdadero, lo bueno» (Hist. de la Fil. II, 43). Se trata del «bien» como «universal» (en el mismo sentido en que Anavágoras había entendido lo «universal» como νοῦς , y como los filósofos de la naturaleza habían intentado hacerlo visible en una o más materias), y más precisamente como «lo universal que se determina a sí mismo en sí mismo» (ibid. 70). Y Hegel ve la «unilateralidad» histórica de concepto del «bien» más que a la esfera moral, por lo que «toda la posteridad de charlatanería moral y filosofía popular le ha proclamado santo patrón» (47), mientras que «el bien, lo que en sí y para sí es fin...» es «también principio de la filosofía de la naturaleza». (75).

16

La idea absoluta

Cuando desde el nivel alcanzado de la unidad de la idea teorética y práctica, el hacer esciente, avanzamos hacia la interpretación de la «Idea absoluta», no podemos proceder a un «paso» o transición cualquiera: con la Idea absoluta no puede aparecer ya ninguna determinación ontológica *nueva*. Pues ya el ente del modo ontológico de la «vida» se movía en la verdad propia del ser: ese ente vive conceptuando en la unidad inmediata de subjetividad y objetividad, vive en su otro, en su mundo, sólo consigo mismo. Pero «la deficiencia de la vida consiste en ser sólo la Idea ente *en sí*» (Encicl. I, 408; § 236); falta a la inmediatez de la vida el *saber* de su verdad, y por eso la vida puede y tiene que «perderse», aunque sin sucumbir en esa pérdida de sí misma: la vida no es nunca libre y del todo consigo misma, aunque tampoco es nunca lejos de sí, fuera de sí. El conocer está exento de esa perdición inmediata de la vida: en el conocer está levantada la autonomía inmediata del mundo, que se ha convertido en puro ob-jeto del conocer; de este modo el conocer se mueve en el elemento del libre ser-para-sí. Pero con eso se yerra la verdad de la objetividad: el mundo no es sólo ob-jeto de un ser-para-sí libre, sino que es en sí mismo ya un «ente-en-y-para-sí», precisamente «objetividad», una «cosa en y para sí». El ser-en-y-para-sí el en-sí-mismo de la objetividad es, además, la *subjetividad*: ser como comportarse conceptuante y conceptuado, concepto.

Para avanzar desde esas figuras «deficitarias» de la Idea hasta su figura «absoluta» basta con reunir las «formas» de la Idea conseguidas hasta ahora, y con documentar la verdad de esa reunión mediante una indicación de su figura concreta. La Idea absoluta no es nada nuevo, no es la revelación final de un ente absoluto, no es sino la verdad descubierta de lo que ya al principio de la «Lógica» estaba en el objeto: del *ser*. Ya entonces estaba presente, en la primera página, y toda la investigación hasta el punto ahora alcanzado no ha sido más que su documentación, su explicación: «Cuando se habla de la Idea absoluta se puede pensar que ahora es cuando viene lo bueno, que ahora se tiene que resolver todo. Y sin duda se puede declamar hueramente sobre la Idea absoluta, difusa y prolijamente; pero el contenido verdadero no es sino el sistema entero cuyo desarrollo hemos considerado hasta este momento» (Encicl. I, 409; § 237, Zusatz).

Esas violentas palabras de Hegel deberían dejar suficientemente en claro lo mentado con la Idea absoluta: la «Idea» del ser mismo en su verdad y su pureza, lo verdaderamente «universal» de todo ente, cuyas concreciones múltiples y más o menos «adecuadas» eran los varios modos del ser.[30] Aquello, pues —por utilizar una vez el peligroso equívoco— que, por su *idea es* el algo estante igual que el individuo vivo. En este sentido Hegel dice también que la Idea absoluta es el «modo universal» en el cual «son levantados y envueltos» todos los modos particulares de la finitud y la infinitud (484 s.), la «*forma*» «infinita» o pura, frente a la cual todos los contenidos son sólo concreciones (485) y cuya determinación no puede ser más que «su propia totalidad consumada». La «forma universal» del ser se conoció, empero, ya como *motilidad*. Por eso la única explicación detallada de la Idea absoluta dada por Hegel es un desarrollo resumido, proyectado sobre su «forma» propia, de la motilidad, representando en ella una «totalidad consumada» de la que brotan como modos del ser todos los modos de la motilidad. «Lo que aquí hay que considerar aún no es, pues, un contenido como tal, sino lo general de su forma, o sea, el método» (485), método en la significación, todavía no explicada, de «*movimiento* del concepto mismo», «actividad absoluta, movi-

[30] En este sentido *Erdmann* llama a la Idea absoluta "totalidad de las categorías" o, "categoría pura y simplemente" (op. cit. 227).

miento que se autodetermina y autorrealiza» (486, cursiva mía).

El sucesivo análisis de la motilidad de la Idea absoluta (II, 487-504) se puede considerar como verdadero núcleo de la ontología hegeliana: es el proyecto de la Idea del ser como motilidad, en la que se basa en última instancia toda la sistemática hegeliana. Ese análisis tiene su réplica en el análisis del concepto de «desarrollo» en las Lecciones de Historia de la Filosofía (I, 49-56), realizado en este caso tras poner explícitamente como fundamento las categorías ἐνέργεια y δύναμις. Nos atenemos a la exposición de la «Lógica», aunque la complementamos con los pasos paralelos.

Toda motilidad se tiene que mostrar *en* algo; ¿cuál será ese algo? Aquello con lo que el pensamiento conceptuante se encuentra como cosa primera, aquello con lo cual «comienza», es una «inmediatez», algo que todavía no *es* conceptuado desde sí mismo. En la dimensión de la Idea, cuando se trata de la «forma absoluta» de todo contenido particular, esa inmediatez no puede ya ser «una inmediatez de la intuición sensible o de la representación», que esencialmente no es nunca sino una «multiplicidad y singularidad», sino que se tiene que tratar de una inmediatez del pensamiento, una «simplicidad y universalidad» (488). De algo simple y universal no se puede decir por de pronto más que que es simple «relación consigo mismo»: una unidad que es universalidad mediante la relación de una multiplicidad a sí misma. Pero ésta era la primera determinación del ser, aunque, naturalmente, con la significación de ser presente o dado inmediato. «Efectivamente es esta primera universalidad una universalidad inmediata y tiene, por lo tanto, igualmente la significación de *ser*; pues ser es precisamente esa abstracta relación consigo mismo» (ibid). Por todo ello la motilidad se expone en la pura presencia o ser-dado como tal, en el «ser» simple y universal.

Pero toda presencia dada es presencia dada *determinada*; también lo simple y universal tiene ya como tal una *determinación*: está delimitado externa e internamente por algo otro que ello no es. No se trata aquí de conceptos lógico-formales, sino de interpretaciones ontológico-concretas: «lo universal no vale... como meramente abstracto, sino como lo objetivamente universal, o sea, que es en sí la *totalidad concreta*...» (489): la totalidad concreta de lo presente en su ser-presente o dado. Y la previa determinación de todo

lo dado significa al mismo tiempo su esencial *deficiencia*: todo lo dado es en sí *más* que la determinación en que es presente en cada caso; precisamente por la inmediatez de su ser-presente es «ya puesto como afectado por una *negación*». El «más» que él no es inmediatamente pertenece a su «seren-sí, le es «inmanente»: lo dado o presente está predispuesto a ello; «así lo inmediato del comienzo tiene que ser *en sí mismo* lo deficiente y tiene que estar dotado del *impulso* a llevarse más lejos» (ibid.). Esta deficiencia y negatividad que es en él es el fundamento del ser como motilidad, la cual yace, pues ya en él mismo, no necesita ningún impulso externo: «la totalidad concreta... Tiene como tal en sí misma el comienzo del avance y del desarrollo (490).

Aquí volvemos a tropezar con el fenómeno originario del ser, que nos ha acompañado a través de toda la ontología: la unidad de lo presente y de su negación que es en el mismo, es «la aparición de la *diferencia,* el juicio» (ibid.). La figura concreta de lo presente como «comienzo» del movimiento se ha determinado así con más precisión, y con ella lo ha hecho también la segunda figura de la motilidad. Tenemos ahora el «punto de vista según el cual un primero universal, considerado en y para sí mismo, se muestra *en cuanto* lo otro de sí mismo», y lo «inmediato por tanto *en cuanto* mediado, referido a otro, o bien que lo universal es en *cuanto* es un particular» (494, cursiva mía). En ese algo-*en-cuanto-que* otro se expresa la escisión y quebrazón del ser. Todo lo presente o dado es, en cuanto tal presente determinado, lo otro de sí mismo: su ser-en-sí no queda nunca agotado por la determinación de cada caso, tiene más y distintas posibilidades, tiene una *capacidad* mayor y, por eso, el «impulso» de realizar esas otras posibilidades, devenir para sí lo que es ya en sí. La ulterior determinación del sentido de la motilidad en cuanto llegar-a-sí-mismo (devenir *para* sí lo que ya es *en* sí) no es comprensible sino sobre la base de esa escisión o duplicidad.

Lo que hasta ahora se ha puesto de manifiesto como «estado», por así decirlo, primero del ente en la motilidad era el ser presente o dado inmediato, que ya en su inmediatez reveló ser un fenómeno en sí «sintético»: el ente inmediato se muestra en su determinación como en la negación de su ser-en-sí que rebasa la determinación en capacidad y posibilidad; se determina «desde sí mismo como lo otro de sí mismo» (491), y tiene el «impulso» o instinto de avance en esa

«diferencia» del ser-en-si respecto de o contra su inmediatez; es el impulso de rebasar la inmediatez, y con eso está por sí y desde sí en movimiento.

El segundo estado de la motilidad es el ente ya *caído* en su determinación como en su negatividad. Aquí el ser-en-sí ha sucumbido prácticamente, se ha perdido; ya no tenemos el ente (en-sí) *en cuanto* otro, sino «lo otro en *sí mismo,* lo otro de otro» (496). La primera inmediatez ha «*sucumbido* en lo otro» (494): sucumbiendo ha obrado, puesto el nuevo estado; el segundo estado de la motilidad, la negatividad como tal, es un estado «mediado», no es ya «inmediatez».

Pero esa determinación del segundo estado de la motilidad muta en seguida en su contrario. No es en absoluto posible contemplar la negatividad del ente aislada en sí misma sin desarrollarla como negatividad *de su* positividad, como «lo otro *de lo primero,* lo negativo *de lo inmediato*» (495). No es en su concreción nada simple, sino «una relación o razón» (ibid): en sí misma remite a su de-dónde, a aquello como determinación *de lo cual* ha surgido ella misma. Y remite a ello no sólo como a causa antecedente que desapareciera en el efecto, sino que este segundo estado hasta el cual se ha desarrollado el ente no *es* sino como resultado y conservación del primero: «contiene en general la determinación del primero en sí mismo. Lo primero, pues, se preserva y conserva esencialmente también en lo otro» (ibid).

Luego de lo dicho no será posible ver en esa determinación una trivialidad. Hegel la llama «lo más importante del conocer racional»; dice que toda la Lógica no es más que un ejemplo de la «verdad y necesidad absoluta» de esa comprensión. Pensando consecuentemente hasta el Final esa situación, Hegel ha conseguido acceso a la estructura básica del acaecer histórico, y desde este punto de vista dice en las Lecciones de Historia de la Filosofía: «toda diferencia en la historia universal se reduce a esa diferenciación» (I, 34).

Éste es el punto en el que se separan los dos modos básicos del acaecer. Si el ser del ente semoviente es tal que se agota completamente en su negatividad de cada caso y no puede conceptuarla como negatividad suya, no puede comportarse conceptualmente respecto de ella, entonces el ente se altera, pasa a otro, se hunde hasta los fundamentos. También en este acaecer sigue siendo sentido y meta de la motilidad la diferencia absoluta con el cumplimiento del ser-en-

sí, pero se realiza sólo en la alteración, el perecer, la ruina que va hasta los fundamentos. En cambio, si el ser del ente es un comportar-se con-ceptuante, entonces aparece en este segundo estado de la motilidad el propio «punto de inflexión» del ser: existiendo en el estado de la negatividad, el ente tiene que «poner la *unidad* que está contenida en él» (496), tiene que asumir como *suya* la negatividad de cada caso, tiene que levantarla, referirse en ella a sí mismo, ganar en ella la unidad de su existencia, preservarla y desarrollarse partiendo de esa unidad negativa. Hegel llama a ese conceptuante aferrar la negatividad «relación negativa consigo mismo» (496 s.): sólo por ese comportamiento el ente deviene una esencia existente «para sí»: «sujeto, persona, libre» (497). Esta posibilidad del ser constituye un acaecer completamente distinto: esa posibilidad es «la fuente más íntima de toda actividad, del automovimiento vivo y espiritual»; en esa «subjetividad descansa el levantamiento de la contraposición entre concepto y realidad, y la unidad que es la verdad» (496). Esta relación negativa a sí mismo es el tercer estado de la motilidad: en él empieza la verdadera irrupción hacia el ser real, el llegar-a-sí-mismo del ente en el «reino de la libertad».

Hay que observar a este respecto que el tercer estado de la motilidad, y el cuarto que ahora viene, no faltan simplemente en aquellos otros modos del acaecer que no son capaces de esta relación: lo único que pasa es que en tales modos no aparecen como estados del «mismo» ente que en la alteración se despliega simplemente a sí mismo, sino como entes diferentes y autónomos, y la unidad de su ser-en-sí se constituye allí sólo para el conocer conceptuante (del hombre) no para esos entes mismos. De este modo se preserva la *unidad* del acaecer por encima de esa diversidad esencial de los modos de ser; incluso en el acaecer como «alteración» (por sintetizar con ese rótulo ese modo del acaecer, frente al «libre» acaecer como «desarrollo») la sustancia de la alteración se pone como «sujeto».

El resultado de la «relación negativa consigo mismo» es el cuarto estado de la motilidad. El ente ha referido la negatividad a su ser-en-sí, la ha conceptuado y asumido como *suya*, se ha *puesto* como existente en esa negatividad: de este modo es ahora *positivo*, ha cobrado la verdadera unidad de su ser como unidad en esa diferencia (497). Ha llegado ahora a sí mismo de tal modo que no se puede ya perder

en la multiplicidad de las determinaciones, sino que se conceptúa y se mantiene en la multiplicidad de sus negatividades como lo «idéntico, universal». Como tal existe necesariamente en la inmediatez de nuevo, en una determinación singular; pero ahora se trata de existir en una inmediatez puesta por él mismo. De este modo es verdaderamente concreto, concrecido, y verdaderamente real; ha mediado ya consigo mismo todas sus determinaciones en cuanto posibilidades suyas las ha puesto libremente desde sí mismo. Y a la inversa: como todas sus posibilidades están ya predispuestas en su ser-en-sí, deviene ahora para sí lo que ya siempre fue en sí, y llega a sus posibilidades propias en todas las determinaciones reales. En todo ser-otro es consigo mismo, y sólo *es* ello mismo en el ser-otro real.

Estos cuatro estados de la motilidad del ente no se deben tomar ni disponer nunca aislados: constituyen una unidad movida en sí misma y una conexión de movimiento en sí misma cerrada. Hegel no ha realizado abstractamente esa cuatripartición, y ha vuelto a tomar como uno sólo los estados tercero y cuarto, las dos «negatividades», de tal modo que resultan sólo tres estados (497). Y en las Lecciones de Historia de la Filosofía toda esa explicación de la motilidad como desarrollo se realiza sólo con *dos* estados, designados con los conceptos de δύναμις y ἐνέργεια . Aduciremos brevemente esas determinaciones:

«Para captar lo que es desarrollar hay que distinguir entre dos estadios, por así decirlo. El uno es lo que se conoce por disposición, capacidad, el ser-en-sí (como yo digo), potentia, δύναμις . La segunda determinación es el ser-para-sí, la realidad (actus, ἐνέργεια)» (I, 33). Los dos primeros estados de la motilidad se resumen aquí en el concepto de ser-en-sí. Pues Hegel acentúa explícitamente el hecho de que «el en-sí es ya en sí mismo concreto» (37), no una posibilidad abstracta, sino que «es Uno y Otro, y ambos son Uno» (37). Este ser-en-sí ya concreto en sí mismo es al mismo tiempo disposición y facultad, δύναμις en el doble sentido de posibilidad y capacidad; es por su posibilidad algo que en realidad no es todavía, y tiene la capacidad de llevar a realidad ese posible. Esa concreción del ser-en-sí es fundamento y motor de su motilidad: «es diferenciado en sí: en cuanto en-sí, en cuanto posibilidad, no está puesto aún como diferenciado, está aún en la unidad (ésta contradice la diferenciación); es simple y sin embargo diferenciado.

Esta contradicción interna de lo concreto es ella misma lo motor del desarrollo» (37 s.).

La motilidad tiene, pues, el sentido de desarrollar, desplegar el ser-en-sí, explicitar lo que hay en él, y de tal modo que el ente devenga *para* sí lo que ya es en sí. Hegel da el ejemplo del ser racional: el hombre es por su ser-en-sí razón; ya el niño tiene la facultad, la δύναμις de la razón; pero no por eso *es* ya racional. Sólo cuando la racionalidad deviene *para* el hombre, cuando se le hace objeto, cuando le «llega a consciencia», *es* el hombre realmente, ἐνέργεια , lo que ya era en cada caso en cuanto a su posibilidad.

Esta exposición, enérgicamente esquematizada en comparación con la de la «Lógica», da fácilmente pie a equívocos. Hay que observar, por de pronto, que se trata de una explicación del «desarrollo», o sea, de un modo determinado de la motilidad: el modo del ser conceptuante. Pero ni siquiera con esta reducción pueden entenderse las determinaciones vistas como si significaran una trasposición del desarrollo a mero devenir-consciente. Ya al principio se indicó que la categoría del ser-para-sí es la más amplia de toda la «Lógica» (supra, pág. 69): abarca todos los grados de la unidad del ente en cuanto mismidad en la multiplicidad de sus determinaciones, desde la unidad del algo estante —unidad capaz de perecer y de transición— hasta la unidad, en sí misma movida, del individuo viviente. También el devenir-para-sí está cortado aquí, sin duda, a la medida del desarrollo específico del ser conceptuante, y por eso es efectivamente al mismo tiempo un devenir consciente; pero a pesar de ello sigue siendo la categoría básica de *toda* motilidad, y como tal significa precisamente aquel acaecer de la «relación negativa consigo misma», constituidora de unidad y que es ya presente *en sí* también en el acaecer del algo estante, aunque sin manifestarse en cuanto tal relación.

Volvamos ahora a la exposición que se encuentra en la «Lógica». En el cuarto estado de la motilidad el ente ha vuelto a sí mismo, se ha constituido *libremente* para sí mismo como unidad real. De este modo existe finalmente el ente en cuanto *sujeto*: en esta determinación se funden de este modo las dos definiciones básicas tradicionales del concepto de sujeto: el ente existe como lo subyacente a toda la multiplicidad de las determinaciones en alteración ὑπομένον ὑποκείμενον , sustancia), y en cuanto tal subyacente, en cuanto tal persistente, existe como lo que libremente se compor-

ta respecto de sí mismo (Yo). Y al constituirse como unidad real en la relación negativa consigo mismo, el ente ha *fundado* con ello al mismo tiempo su primera inmediatez (el primer estado de la motilidad): desde el ser-para-sí conseguido ha puesto y mediado retrospectivamente como *propia* la inmediatez de la determinación que entonces era sólo dada; así la ha puesto como *fundamento* de su ser-para-sí y ha convertido su ser-en-sí en «base» (502). El progresivo despliegue del ente, en el cual toda determinación inmediata en la que «caiga» en su acaecer se pone mediadamente y se asume en la unidad del ente, es en la misma medida fundamentación retrospectiva de esa unidad. El ser-en-sí del comienzo, en el cual estaban dispuestas todas las posibilidades del desarrollo, resulta ser lo verdaderamente *universal* en la multiplicidad de las determinaciones; «constituye la base» (502), «el en-sí rige el decurso» (Historia de la Filosofía, I, 34). «El enriquecimiento avanza junto a la *necesidad* del concepto, queda contenido en éste, y cada determinación es una reflexión en sí. Cada nuevo estadio del *salir-de-sí*, esto es, de ulterior determinación, es también un entrar-en-sí, y la extensión mayor es también suma *intensidad*. Por eso lo más rico es también lo más concreto y lo más subjetivo, y lo que se retrotrae a la profundidad más simple es también lo más capaz y abarcante» (502). Así resulta que en toda esta motilidad el ente no sale de sí mismo ni se rebasa o se aleja de sí mismo, sino que siempre está consigo mismo. Se «preserva en su ser-otro, lo universal en su particularidad, en el juicio y en la realidad; a cada estadio de determinación ulterior levanta la entera masa de su contenido previo, y por su proceder dialéctico no sólo no pierde nada ni deja nada a sus espaldas, sino que lleva consigo todo lo conseguido y se enriquece y se adensa en sí» (502).

Recordemos que la explicación aquí dada de la motilidad se ofrece como «determinación» de la idea absoluta o sea, de la «forma» «absoluta» y simplemente universal del ser en general. Estos atributos cobran ahora un sentido necesariamente dúplice: la forma absoluta no es sólo la simplemente universal, sino que es también la forma propia y verdadera. La idea absoluta se encuentra al final de la «Lógica» no sólo como forma simplemente *universal* desde la cual se particularizan todas las precedentes, sino también como la forma simplemente *verdadera* del ser, hacia la cual tendía la interpretación de los diferentes modos del ser

como a aquella en la que el ente es consigo mismo en sentido propio en todo ser-otro, llega a sí mismo. No podemos ya repetir aquí los estadios de esa demostración; nos limitaremos a indicar que el primer fenómeno con el cual tropezó la interpretación ontológica fue el del ser como motilidad, junto con el fundamento de esa motilidad, la diferencia absoluta entre ser-en-sí y estar en sus varias formas, que se mantiene por todas las regiones del ente. De ello resultaba al mismo tiempo, como pregunta rectora, por así decirlo, de la ulterior interpretación, la siguiente: ¿cómo se puede constituir y mantener la unidad del ente en esa motilidad que es siempre motilidad que cae en la negatividad, en el ser-otro? De acuerdo con el arranque ontológico, eso era al mismo tiempo la pregunta por la *motilidad* que acaece en sí misma como constitutiva de unidad. La cuestión de la unidad propia del ente está, pues, vinculada desde el principio con la cuestión de su motilidad propia: el fundamento y la «forma» de la unidad del ente han de encontrarse también en el modo como el ente es. Y a cada región del ente corresponde un determinado modo de su unidad y un determinado modo de la motilidad.

Resultado de la Lógica objetiva era que la unidad propia del ente no es posible más que como unidad de «concepto», por lo que la motilidad propia no puede ser más que el ser como conceptuar. Por eso el ente existe propiamente en cuanto sujeto, en el modo de ser que sin duda tenía ya en sí el ente de las dimensiones anteriores, pero sólo como posibilidad oscura y que le rebasaba, de la cual no era capaz.

También el ser de la subjetividad, empero, tiene estadios de la verdad, pues por de pronto tiene enfrente de sí un reino no dominado, no conceptuado de la objetividad, reino al cual está remitido por su ser y *en* el cual puede por fin *ser*. Sólo con el ser de la vida se consigue la unidad de subjetividad y objetividad: en el proceso vital se realiza la vivificación del mundo; la vida vive en *su* mundo como «presupuesto» de su propio ser.

En la dimensión de la vitalidad se revela finalmente la «idea» del ser en su verdad: que la objetividad no es sino la subjetividad, que el «concepto» abarca la diferencia de ambas regiones como unidad de las mismas. En el «conocer» el ser de la objetividad se hace ob-jetivo en su verdad: su «sustancia» es el concepto, la subjetividad. La «cosa» es entonces reconocida como un ente en y *para* sí, la cambiante

multiplicidad de las determinaciones del ente se reconduce a la «universalidad» de su ser, el cual origina concretamente esas determinaciones y se comporta en ellas y respecto de ellas como unidad persistente. El conocer como concepto de su objeto enuncia no sólo la verdad del conocer, sino la verdad del ser de ese objeto mismo.

Pero el conocer no puede avanzar en sí mismo hasta esa su verdad, sino que se detiene ante el presupuesto de un mundo «previamente dado» al que está esencialmente «remitido»; puede conceptuar ese mundo en su necesidad, pero nunca en su libertad, que es la que hace que la necesidad acaezca desde sí misma (476). La subjetividad cognoscitiva no conceptúa su propio ser en la objetividad conocida. Y por eso el conocer existe esencialmente todavía en la «diferencia y finitud» de la proto-discriminación (Encicl. 141), se encuentra en su mundo todavía en otro, en una negatividad que todavía no ha conceptuado como propia. Y en esta medida la motilidad del conocer no es todavía la suprema: todavía se pierde en alteridad (aunque se trate de alteridad sólo aparente), todavía no está completamente consigo misma en lo otro.

Esta exigencia no se cumpliría sino con un conocer que se conociera a sí mismo en su objeto, un conocer «para el cual el concepto como tal es el objeto, o el objeto el concepto» (Encicl. 141). Un ente es verdaderamente consigo mismo en el ser-otro si no sólo *vive* en la unidad inmediata en sí mismo con lo otro, sino que *sabe* además de esa unidad, o sea, no tiene ya en sí la apariencia del estar perdido. La «idea absoluta» del ser se concreta de este modo en una subjetividad que concibe y sabe la objetividad como subjetividad, «como mundo objetivo cuyo fundamento interno y cuya subsistencia real es el concepto» (483), una subjetividad, pues, cuya realización es sólo auto-conceptuación, ser-se-objetiva-a-sí-misma. «Esta es la νόησις νοήσεως que ya Aristóteles ha llamado forma suprema de la Idea» (Encicl. I, 408, § 236 Zusatz).

No es tarea nuestra en este lugar el averiguar la razón con la cual Hegel apela a Aristóteles en ese paso. Hegel se encuentra en el terreno de la ontología aristotélica por el hecho, al menos, de que no pone desde el principio y como tesis el «pensamiento del pensamiento», que luego dominara como hilo conductor la investigación ontológica, sino que el «pensamiento del pensamiento» crece a partir del análisis

de los varios modos del ser como modos de la motilidad: ese análisis lo arroja como modo «supremo». Pero una interpretación puramente formal de esa interpretación partiendo del concepto de movimiento puesto por Hegel en la base resulta insuficiente. Hablan en contra de ella las determinaciones concretas de la Idea absoluta como unidad de la Idea teorética y práctica, o como unidad de vida y conocer. La ambigüedad del planteamiento de la Idea absoluta —el hecho de que significa por una parte el modo simplemente universal del ser y, por otra, el modo supremo y más verdadero del ser— se tiene que aferrar con toda su dificultad. Apuntan en la primera de esas dos direcciones determinaciones de la Idea absoluta tales como «Idea universal», «modo universal», «forma infinita», «Idea lógica»; en la otra dirección apuntan determinaciones como «verdad que se sabe a sí misma», «toda verdad», «personalidad», «subjetividad átoma», «vida imperecedera» (484 s.). (Acaso sea posible ver en esa ambigüedad un último eco metafísico de las dos direcciones ya enlazadas sin explicación en el seno de la metafísica aristotélica, a saber, la dirección ontológica o del ὂν ᾗ ὄν y la del τιμιώτατον ὄν (θεῖα). En general se puede decir que Hegel tiende en la «Lógica» más bien en la primera dirección, mientras que luego, en las Lecciones (las de Historia de la Filosofía y las de la Enciclopedia) pone más de manifiesto la segunda.

Ya no tiene nada de sorprendente el que la motilidad de la Idea absoluta se llame «método». Si el ser es, por su «Idea universal», conceptuar, entonces su motilidad no puede ser sino una motilidad conceptuante; y lo conceptuado en esa motilidad es su propio acaecer, que es al mismo tiempo el acaecer de la cosa en y para sí: «es el método propio de cada cosa en su mismidad, porque su actividad es el concepto. Éste es también el sentido verdadero de su *universalidad*» (486). La motilidad del conocer, que determina la objetividad como concepto y la deriva del concepto, es la motilidad propia de la objetividad, la cual es por su «Idea» ser conceptuante: es «tanto el modo del conocer, del concepto que se sabe subjetivamente, cuanto el modo objetivo o, más bien, la sustancialidad de las cosas» (ibid.).

Volvamos a la interpretación de la Idea absoluta como «Forma absoluta» del ser. En el cuarto estado de la motilidad el ente había vuelto a sí mismo, se había constituido como unidad propia, verdadera, fundada y mantenida en sí,

y con eso había fundado al mismo tiempo la inmediatez que era al principio, mediándola con su ser como objetividad. Como tal existe ahora de nuevo el ente en la inmediatez, aunque ahora en la «inmediatez mediada» consigo mismo, como realización de su ser propio, del concepto. Pero con eso, y en cuanto presente o dado, vuelve a existir originariamente en la «diferencia», en el «juicio»: vuelve a estar afectado por una determinación que aparece como negación suya y tiene que ser de nuevo mediada, puesta; es un «nuevo comienzo» de la motilidad (502). Contemplando el todo del ente, ya proyectado en la Idea absoluta sobre su «ser propio», eso significa que el ser de la Idea absoluta no es más que el «ser» inmediato con el que había empezado la «Lógica», es en cuanto verdad desvelada y transparente lo que ya era «en sí» el «ser» del comienzo, aquel en el que tiene fundamento y subsistencia: «De este modo la Lógica ha vuelto en la Idea absoluta a esa simple unidad que es su comienzo; la pura inmediatez del ser... es la Idea llegada por la mediación, a saber, por el levantamiento de la mediación, hasta la igualdad consigo misma» (504). Pero visto desde el punto de vista ontológico alcanzado, el «ser» inmediato de la lógica objetiva resulta ser en su verdad en cuanto otro, en cuanto inmediatez nacida de la mediación más alta y más intensa, como presencia que remite retrospectivamente a una larga génesis devenida real en él, una exterioridad que conduce en sí misma a una interioridad, a la interioridad de la Idea absoluta como condición de su posibilidad. La inmediatez del «ser» se muestra como una «forma» determinada de la Idea absoluta: «así es, en cuanto totalidad en esta forma, *naturaleza*» (505). Una vez llegada a ese punto, la explicación ontológica está en situación de interpretar la presencia inmediata desde el punto de vista de su ser propio, tiene la posibilidad de la *filosofía de la naturaleza.*

Esta ulterior determinación del sistema —producida desde él mismo— de la «Lógica» a la «Filosofía de la naturaleza» sólo es comprensible si se tiene en cuenta la función de la Idea absoluta, función que consiste en representar al mismo tiempo la forma simplemente universal y verdadera del ser frente a la multiplicidad del ente *y* los modos del ser (sobre la relación entre la unidad y carácter único del «concepto», una figura del cual, y simplemente una, es la Idea, y la multiplicidad de las cosas entes (véase Lógica I, 18). El

ente *es* sólo como diferencia (que acaece en formas diferentes) entre ser-en-sí y estar, como ser-para-sí en el ser-otro. La «naturaleza», el estar inmediato en la exterioridad del espacio, yace, como ser-otro de la «Idea», ya *en* la Idea misma del ser. La Idea *es* ya siempre también naturaleza, siempre y en todo lugar en que el ser se haya «resuelto» a estar; esta resolución ha acaecido ya siempre cuando el ente *es*. Y por eso la ulterior determinación de la Idea absoluta como «naturaleza» «no es un ser-devenido ni transición» (505), ni se puede comparar con ninguna de las transiciones, de los pasos de la Lógica, sino que es una libre «resolución», un desprenderse de la Idea en el ser-otro. Es una resolución de la Idea, consiste en el re-solverse y abrirse puesto ya y acaeciente en el ser, lo cual lleva a la presencia dada inmediata en cuyo acaecer acaece —y sólo en él— el ser.

Con eso queda también determinada la relación de toda la «Lógica» con la filosofía de la naturaleza y, además, con las otras ciencias. La Lógica contempla la Idea del ser en su «pureza», *antes* de la «realización» del ser en la esfera que constituye la naturaleza (505). Así considerada pierde su carácter fantástico la malfamada definición de la «Lógica» según la cual esa ciencia es «la representación de Dios tal como es en su esencia eterna *antes* de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito» (I, 31). Efectivamente, la Idea del ser representada en la Lógica se encuentra *antes* de toda naturaleza, del mismo modo que toda ontología *antecede* a toda filosofía de la naturaleza. Y al final de la «Lógica», cuando se recoge esa definición, se aclara más ese carácter puramente «lógico», eso es, ontológico, de ese «antes»: la Idea absoluta es «todavía lógica, está encerrada en el pensamiento puro, es sólo la ciencia del concepto divino» (II, 505).

17

Consideraciones retrospectivas. Transición a la segunda parte

Sólo ahora es posible aclarar algunos puntos esenciales, procediendo retrospectivamente. En particular: la proposición que Hegel ha afirmado programáticamente en la Introducción a la «Lógica» —la previa identidad de pensar y ser, pensamiento y cosa, concepto y cosa-en-sí— ha conducido a un completo oscurecimiento del sentido originario de la «Lógica», al ser considerada como tesis subyacente a la explicación ontológica, sin verse que esa proposición misma ha nacido de la ontología.

Las formulaciones de esa proposición de la identidad varían frecuentemente en la «Lógica»; pero la significación básica es común a todas ellas. Elegiremos la formulación de la Introducción: la ciencia pura contiene «el pensamiento en la medida en que éste es igualmente la cosa en sí misma, o contiene la cosa en sí misma en la medida en que ésta es el pensamiento puro» (I, 30). Y en el mismo lugar se dice que la verdad superior de la «metafísica antigua» respecto de la filosofía trascendental consiste en que aquella sostuvo «que el pensar y las determinaciones del pensar no son nada ajeno a los objetos, sino más bien la esencia de éstos, o que las cosas y el pensar las mismas... concuerdan en y por sí, que el pensamiento en sus determinaciones inmanentes y la naturaleza verdadera de las cosas son uno y el mismo contenido» (26).

Partiendo de la Idea absoluta se hace interpretable la

identidad así planteada, que Hegel declara ser presupuesto imprescindible para la comprensión de la «Lógica». Hegel da aquí una fundamentación material al doble sentido ínsito en el término «pensamiento»: «Pensamiento» significa, por una parte, la realización del pensar, pero también, por otra, lo pensado en el pensar, en su «realidad» revelada por el pensar, y precisamente en su realidad *verdadera*: el pensamiento verdadero. El concepto de planta, por ejemplo, en el que pienso la esencia de la planta según su plenitud concreta, es un pensamiento verdadero. Cuando pienso de ese modo el concepto de planta, hago que las múltiples determinaciones concretas de la planta surjan de su esencia como del fundamento, y fundo así en la unidad de esa esencia y acaecer el estar de la planta como autoigualdad de un comportarse determinado. Eso precisamente *es* el ser de la planta. No es tal como aparece en la percepción o la representación, sino tal como es conceptuado en el verdadero pensar. Y este «ser-tal-como» ha de ser tomado ahora completamente al pie de la letra, no en el sentido de una vaga «adecuación» gnoseológica o en el de una constitución apriórico-trascendental: la cosa es en sí misma tal como es conceptuada, es en sí misma conceptuante comportarse, y el concepto es su verdadera realidad.

Esta identidad ontológica —no epistemológica— presupone, pues, la prueba, ofrecida a lo largo de toda la exposición de la «Lógica», del ser propio y de la forma absoluta del ser como comportar-se conceptuante. Sólo porque la Idea del ser así concebida abraza el ser de la subjetividad y el de la objetividad, la verdad del pensar puede ser la misma que la verdad de las cosas en sí mismas. Sólo por eso puede ser el conocer mismo algo más y diferente de un enigmático acercarse a o salir hacia cosas cuyo verdadero ser quedaría eternamente «fuera» del conocer, y así es el conocer un acaecer del ser de las cosas en sí mismas. La «relación» de las cosas al pensamiento, la «remisión» de la objetividad a la subjetividad y viceversa, es un fenómeno originario ínsito en el ser del ente mismo y por el cual la verdad del ser no se revela sino al levantarse la diferencia absoluta en el comportar-se conceptuante, y la objetividad en sí misma no deviene verdadera sino en el contraponerse conceptuante por la subjetividad. Por eso cuando Hegel dice que «lo objetivo no es sino por la relación a nosotros» (Hist. de la Filos. II, 44) esa proposición se sitúa para él en una di-

mensión completamente distinta de la propia de la filosofía trascendental: la proposición no habla del comportamiento gnoseológico del sujeto humano respecto de las cosas en sí, sino de la razón entre subjetividad y objetividad dentro de la idea unitaria del ser en sí mismo; la proposición tiene a la vista la unidad previa de subjetividad y objetividad, unidad de la cual brota la diferencia entre los dos modos de ser.

La proposición de la identidad ontológica del pensamiento y las cosas remite, pues, a la cuestión, ya planteada en los primeros escritos impresos de Hegel, acerca de la razón de la «escisión» de subjetividad y objetividad respecto de la originaria «unidad absoluta» (v. supra, págs. 17 ss.), así como a la discusión básica de la filosofía kantiana, de la que nació en aquellos escritos el específico planteamiento problemático. Este planteamiento se recoge ya en forma clarificada en la introducción a la «Lógica» y se toma como fundamento de todas las investigaciones subsiguientes.

En ese lugar delimita Hegel su «Lógica» del modo siguiente respecto de la lógica tradicional: «el concepto de lógica cultivado hasta hoy se basa en la división, definitivamente presupuesta en la consciencia común, entre el *contenido* del conocimiento y la *forma* del mismo, o entre la verdad y la certeza» (I, 24). Y luego determina más detalladamente esa división presupuesta sin discusión: se separa, en primer lugar, entre un mundo externo al pensamiento, ya completo y presente por sí mismo, y la forma vacía del pensamiento; en segundo lugar, se distingue entre el objeto como cosa completa y terminada ya de por sí y el pensamiento, deficitario por su misma esencia y remitido al objeto; en tercer lugar, la objetividad y la subjetividad se ponen como esferas independientes, «separada la una de la otra», de tal modo que el pensamiento no puede rebasarse nunca hasta las cosas (24 s.). «Esas opiniones sobre la razón entre objeto y sujeto» cierran desde siempre el acceso a la filosofía, ante la cual hay que abandonarlas (25). Tampoco la filosofía kantiana ha rebasado esa posición de la subjetividad y la objetividad como dos esferas del ser originaria y esencialmente separadas también ella se sigue moviendo en una subjetividad para sí que tiene que «salir de sí misma» para llegar de un modo u otro a las cosas en sí. La filosofía kantiana sigue trabajando con el pensamiento y el mundo como «relación de elementos... y el conocimiento

se compone con esos elementos mecánicamente o, a lo sumo, químicamente» (I, 24 s.). Pues la unidad conseguida por Kant mediante la constitución trascendental de los fenómenos en la consciencia es una unidad no verdadera, ya que representa sólo la absolutización de uno de los dos «elementos», la subjetividad: «por miedo al objeto» la filosofía crítica dio «a las determinaciones lógicas una significación esencialmente subjetiva; con ello quedaron pegadas al objeto del que huían, y aparte de ello quedaba... como un más allá, una cosa en sí, un impulso infinito» (32).

Frente a eso caracteriza Hegel el punto de vista de la filosofía verdadera como «la ciencia del pensamiento puro que tiene como principio el saber puro, unidad no abstracta, sino concreta y viva por el hecho de que en ella la contraposición de la consciencia entre un ente subjetivo para sí y un otro ente segundo se sabe como superada, y el ser como concepto puro en sí mismo, y el concepto puro como el ser verdadero» (42). La verdadera filosofía abarca la totalidad en sí diferente del ente en la idea unitaria de su *ser*: ser en cuanto comportar-se conceptuante, que acaece como permanecer-consigo-mismo en el ser-otro; unidad de la cual surge la diferencia de subjetividad y objetividad, y unidad en la cual es constantemente mantenida. Esta unidad no es abstracta, sino «unidad concreta viva»: es el concreto acaecer del ente mismo en su verdad. Respecto de esta unidad del ser que es «principio» y a la vez «elemento» de la lógica, las «determinaciones antes... *entes* para sí» se comportan «como una subjetividad y objetividad», como meras «formas», como formas *determinadas* respecto de la forma simplemente *universal* y absoluta del *ser* (43).

De esas formulaciones, en las que Hegel contrapone explícitamente ente y ser, se desprende con claridad que el «concepto» apunta desde el principio al *ser* del ente. También en el prólogo a la segunda edición de la «Lógica» da Hegel una interpretación clarísima del concepto. Según ella el «concepto» de la cosa es lo «universal en ella misma», al modo, por ejemplo, como cada individuo humano tiene, *antes* de su peculiaridad individual, el «*prius* de toda su peculiaridad, el ser *hombre* en ella, como cada animal singular tiene el *prius* de ser *animal*» (15). Y al modo como aquí el concepto «*determinado*» (hombre, animal, como «prius» del ente hombre y animal, significa su «ser determinado», así el concepto en *general* significa el prius del ente como tal:

el ser. Contexto en el cual sigue subsistiendo la ambigüedad de que «concepto» significa por un lado el ser verdadero, propio, y por otro la «forma» absoluta del ser en general. (En este sentido recoge Hegel para su pensamiento las «ideas» de Platón: «la idea platónica no es sino lo universal o, más determinadamente, el concepto del objeto; sólo en su concepto tiene algo realidad; en la medida en que algo es diferente de su concepto deja de ser realmente y es una nulidad» [31 s.]).

Esta consecución de un concepto unitario de ser por encima de la varia totalidad del ente no cobra, empero, toda su significación sino cuando se tiene presente que la verdad del ser, el «concepto», experimenta como «idea» la realización adecuada, es decir, no se revela sino con la idea de la *vida.* Sólo la vida se mueve en la unidad verdadera de subjetividad y objetividad, pues sólo *para* la vida hay realmente, *es* realmente, objetividad como ob-jeto, como mundo, y de tal modo que al mismo tiempo la vida tiene esa objetividad como mundo *suyo* y vive en ella. Con esto la remisión ontológica de la objetividad a la subjetividad consigue un fundamento mucho más radical y profundo que el que podía lograr en la filosofía kantiana. En la medida en que la verdad del ser no se alcanza sino en el libre ser-para-sí, y éste, como libre y transparente comportar-se, no es real sino con la vida, la verdad del ser como tal se funda en el ser de la vida. De este modo se preserva el descubrimiento kantiano de la vinculación de la revelación del ser en general a la subjetividad humana, pero por encima de eso esta relatividad es además apostrofada como la verdad «absoluta» del ser mismo.

La idea de la vida misma no está ahora al comienzo, sino al final de la explicación ontológica que, siguiendo el hilo del concepto de ser universal y unitario, abarcaba todos los estadios, desde el algo estante hasta el individuo vivo. Más originariamente que la diferencia se revela la unidad universal del ser, desde la que acaece toda diferencia. Pues pese a toda la peculiaridad de la posición de la vida en la totalidad del ente, la vida no está separada por un abismo del resto del ente, sino que sus raíces están plenamente intrincadas con éste: *el mismo* acaecer hace que *todo* ente devenga desde sí mismo, igual la naturaleza inorgánica que el hombre. «Es, pues, el concepto entero el que unas veces se tiene que considerar como concepto *ente* y otras veces como *concepto;* allí es sólo concepto en sí, de la realidad o del ser; aquí es concep-

to como tal, concepto ente para sí (tal como es, por indicar formas concretas, en el hombre pensante, pero también ya, aunque no, desde luego, como consciente, y aún menos como concepto sabido, en el animal sensible y en la individualidad orgánica como tal; mas sólo es concepto en sí en la naturaleza inorgánica)» (43). Los dos modos básicos del ser, el acaecer ente-en-sí de la «naturaleza» y el acaecer ente-para-sí como libre comportar-se conceptuante, están unidos como motilidad en la unidad originaria del ser.

Esta apelación a más acá de la contraposición tradicional entre subjetividad y objetividad es de importancia fundamental porque deja expedito el acceso a la dimensión de la historicidad. De este modo la historia del hombre no procede ya de algún modo *en* un mundo esencialmente otro, sino que acaece junto con el acaecer del mundo mismo, sin perder por ello su peculiaridad esencial.

Si resumimos ahora la interpretación expuesta desde el punto de vista de la intención declarada y que nos guía, podemos fijar varios decisivos puntos de irrupción por los cuales se anuncia la «Lógica» como preparación de una teoría de la historicidad:

1) La posición del sentido del ser como unidad originaria de subjetividad (ser-Yo, ser-para-sí) y objetividad (ser-objeto, ser-en-sí), y la concepción de esa unidad como acaecer del ente mismo y como tal (unidad unificante como autoigualdad en el ser-otro) disuelve la ontología tradicional en una *historia del ente;* las diferentes regiones del ente se despliegan como modos varios del *acaecer.*

2) Al conceptuarse el ente en cuanto unidad que acaece (unificante) en la *motilidad,* se descubre la dimensión de la *esencia* como persencialidad presente («pasado atemporal»). La persencialidad se convierte en factor decisivo de la historia del ente: ella posibilita la unidad del ente en el acaecer, el mantenerse el ente como mismidad permanente en el ser-otro; ella da el «fundamento» y la «identidad» de esa unidad. La dimensión de la esencia es el campo del retroceso (de la «reflexión») del ente desde su «estar» inmediato hasta sí mismo, el campo de la «mediación» en la cual el ente aferra su «estar» como «presupuesto» de la esencia y lo convierte en «ser-puesto» por la esencia. (Mediación, presupuesto y ser-puesto resultarán luego ser las categorías históricas esenciales de la ontología hegeliana: un ente que así existe *es* histórico).

3) La historia del ente se dispone en sí misma hacia una meta inmanente: se consuma en la libertad y la verdad del ser conceptuante, en el ser de la «Idea». Sólo como «Idea» llega el ente a su verdad, acaece como verdadero. Pero con eso el ser del hombre, la *vida*, se sitúa en el centro de la ontología. Pues la vida es la primera «figura» en la que el concepto se realiza en su libertad y verdad y la idea del ser deviene real. Sólo con el ser de la vida *todo* lo ente conceptuado por la vida deviene manifiesto y real en su verdad.

Pero ¿justifican esos «puntos de irrupción» la aducción de la «Lógica» como fundamento de una teoría de la historicidad? ¿No parece más bien que la realización de esos puntos de partida decisivos detendrá y reprimirá la historicidad (si es que se puede hablar de tal historicidad)? La historia del ente así proyectada parece por su sentido del todo diferente de la historicidad como sentido del ser de la vida humana; a lo sumo podría valer como presupuesto o posibilitación de esa historicidad. Sin duda se han hecho ya visible en los puntos de irrupción los contornos de las decisivas categorías *diltheyanas* de la historicidad, pero en un terreno aparentemente ajeno por completo al sentido más propio de esas categorías. El «levantamiento» de los varios modos de ser en el sentido general del ser de la unidad unificante de subjetividad y objetividad parece nivelar el modo muy específico de ser de la vida humana, caracterizado por Dilthey como historicidad, parece mezclar las regiones de la «naturaleza» y la «historia», mundo natural y mundo espiritual, y parece perder así toda posibilidad de ver los caracteres peculiares del acaecer histórico. La consideración de la vida desde el punto de vista de la motilidad «lógica» del concepto, como figura de la «Idea», parece eliminar definitivamente la historicidad de la vida.

En la medida en que esas objeciones parten de un concepto previo de historicidad no examinado desde el punto de vista de su adecuación, hay que mantenerlas en suspenso hasta que quede asegurado el terreno para ese análisis. Sería posible que la división regional entre «naturaleza» e «historia» amputara esencialmente el dato pleno del acaecer histórico, y que precisamente en el levantamiento de esa separación se encuentre el principal avance de Hegel. Sería posible que el acaecer histórico cumpliera y consumara realmente la historia del ente, realizara la verdad del ente mismo. Podría ocurrir que sólo la inclusión del concepto de la vida

en el contexto de la cuestión del sentido del ser general posibilitara la explicitación del modo de ser específico de la vida humana y de los caracteres básicos del acaecer histórico.

Ahora bien: tenemos por lo menos un punto de partida seguro para el examen de aquellas objeciones: la referencialidad esencial de la historicidad al ser de la vida humana (dejando por resolver todavía si esa referencialidad está limitada al ser de la vida humana o si se extiende por el medio de esa vida también a otro ser). ¿Está fundamentada y fijada en la ontología de Hegel esa referencialidad ontológica de tal modo que las categorías de la historia del ente se desplieguen sobre ese fundamento o se recojan en él? Sólo si ése es el caso, sólo si el concepto de la vida en su historicidad es concepto básico real de esa ontología, sólo entonces puede presentarse como fundamentación de una teoría de la historicidad. Por eso hemos de recoger una vez más la interpretación del concepto de vida de la «Lógica», para contemplarlo desde ese planteamiento.

Describiremos una vez más, muy brevemente, el lugar de la «vida» dentro de la «Lógica»:

La vida es la primera figura de la «Idea», el modo en el cual la Idea es «en cuanto presupuesta o inmediata» (II, 414), la Idea en la «forma de su existencia» aún no puesta y mediada, sino sólo presente (412). La Idea es el «concepto» como «objetivo o real» (408), la verdadera realidad del concepto. El «concepto» es la «consumación de la sustancia», su «verdad» y «libertad» (216): el modo en el cual la sustancia es como verdadera y libre, aquello que *es* el ente en el modo más alto y más propio.

En la Idea, pues, ha «alcanzado el ser... la significación de la *verdad*» (409): la Idea es «lo verdadero objetivo o lo verdadero *como tal*» (407); no sólo lo verdadero, sino lo verdero tal como tiene objetividad *en cuanto* verdadero, tal como está «en sí».

Como «*vida*» es, pues, «por de pronto», todavía «inmediatamente», el ente revelado en su verdad, y real en esa revelación. La vida cumple el sentido del ser captado como planteamiento fundamental: es la plena unidad de subjetividad y objetividad como pleno mantenerse igual a sí misma en el ser-otro; la objetividad de la vida es sólo el modo en el cual *es* su subjetividad. Y cumple también la orientación, que dirige ese arranque, por el ser del Yo esciente, por el hecho

de que la unidad y la autoigualdad de la vida ocurre en la libertad y la transparencia del conceptuar, es ser conceptuante.

Hegel diferencia categóricamente entre esa «visión lógica de la vida» y la «vida natural» y la vida «en la medida en que está en relación con el Espíritu» (415). El lugar de la vida en la «Lógica» no se determina por la vida natural ni por la vida espiritual; la «vida lógica» consigue su lugar exclusivamente por la historia del ente en cuanto tal, por el despliegue inmanente de los varios modos de ser partiendo del sentido del ser en general, y es «producida por la propia necesidad del concepto» (414). La «vida lógica» no tiene según eso ninguna «determinación de su exterioridad» (416), ningún presupuesto que sea en cuanto figura de la realidad» (como lo tiene, por ejemplo, la vida natural en la naturaleza inorgánica, o como la vida espiritual tiene sus condiciones en los fines del Espíritu). Los únicos presupuestos de la vida lógica son las «determinaciones del ser y de la esencia» previamente desarrolladas en la «Lógica» (414): las determinaciones que el ente ha recorrido ya siempre en su historia cuando la vida *es*, y que están ya cumplidas todas y «levantadas» en el ser de la vida.

Pero con ello parece ya contestada en sentido negativo la pregunta antes formulada. La historia del ente como tal no se proyecta sobre la base de la historicidad de la vida, sino que, a la inversa, la vida aparece sólo como una «figura» en la historia del ente (desarrollada desde un sentido del ser anticipativamente puesto), e incluso sólo como etapa que luego es ella misma recorrida, levantada en «Idea absoluta».

Pero si la vida deviene problema en la «Lógica», dentro de la *historia* del ente y como específico de la *motilidad* ¿no debería hacerse también problema la historicidad de la vida *en cuanto* modo de su motilidad? ¿Y *podía* entonces Hegel dominar con la mirada la historicidad de la vida en general? Las categorías de la vida dadas en la «Lógica» son esencialmente categorías de la motilidad de la vida: la unidad y totalidad que caracterizan la vida como primera figura de la «Idea» se constituyen esencialmente en la motilidad de la vida en su mundo. El ser de la vida como «presuponer creador», su conservación como «reproducción», la vivificación de la objetividad en el «proceso vital», su resultado como universalidad «omnipresente» de la vida en el mundo vivificado, todas esas son determinaciones que por su sentido pleno se refieren al acaecer concreto de la vida dentro de la totali-

dad del ente que sale al encuentro como «mundo»; se trata, incluso, como veremos, de categorías esencialmente *históricas* que caracterizan como histórico el ser por ellas interpelado, según una indicación explícita de Hegel, por lo demás (en la «Fenomenología del Espíritu» 223). Pero entonces el despliegue de la «Idea del conocer» y de la «Idea absoluta» partiendo de la Idea de la vida, determinada como histórica, habría introducido en la historicidad aquellas dos Ideas «superiores» y les habría arrebatado su propio sentido «absoluto»; pues la Idea de la vida es «*Idea*», ya lo verdadero en sí y como tal, y no es ya posible un progreso desde la vida hacia un nuevo terreno.

Sólo desde este punto de vista recibe su particular acentuación el intento hegeliano de delimitación de la «vida» puramente «lógica» frente a la vida natural y espiritual. El levantamiento de la historicidad de la vida a la historia absoluta del ente como tal no podía lograrse tan completamente que ni siquiera quedara una escisión o fisura entre el lugar sistemático de la vida en la «Lógica» y las categorías de la vida dadas en ese lugar. Esa fisura obliga a la interpretación a volver a los estadios de la fundamentación ontológica anteriores a la «Lógica»; pues el concepto de vida de la «Lógica» no es más que la condensación extrema de las categorías de la vida ya antes elaboradas por Hegel a lo largo de un dilatado camino y explicadas con toda amplitud. Ese concepto no puede conseguir su clarificación propia más que retrocediendo a aquellos estadios de la fundamentación; así obtiene una clarificación que no afecta sólo al concepto de la vida, sino que permite también esperar la respuesta a la cuestión de la relación interna de la «Lógica» con la teoría de la historicidad.

segunda parte

El concepto ontológico de la vida en su historicidad como fundamento originario de la ontología hegeliana

18

La «vida» como concepto básico en los escritos teológicos juveniles de Hegel

La escisión que se anuncia en el concepto de «vida de la «Lógica» halla expresión sistemática en la modificada situación de la «Fenomenología del Espíritu» antes y después de la redacción de la «Lógica», en 1807 y en 1817. La «Fenomenología del Espíritu» apareció en 1807 como parte primera de un sistema, a la que tenían que seguir como parte segunda la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. En 1817 (y en el sistema definitivo de la Gran Enciclopedia) la «Fenomenol.» ha perdido su posición de primera parte; en su lugar aparece la Lógica, y la «Fenomenol.» se presenta ahora, muy abreviada y esencialmente modificada, como parte de la tercera parte del sistema, de la filosofía del espíritu (Heidegger ha aludido por vez primera a la entera importancia de ese cambio durante su curso de invierno de 1930-1931). Esa transformación interna y externa del sistema era necesaria. Vista desde la «Lógica», la «Fenomenol.» no podía ya dar de sí la fundamentación del sistema, pues, como intentaremos mostrar, la fenomenología tenía ya como fundamento el concepto ontológico de la vida en su plena historicidad, y había desplegado el ser del «Espíritu», el ser de la realidad propia, partiendo de la historicidad de la vida. Pero ya dentro de la «Fenomenol.» había aparecido la tendencia a reprimir la historicidad, tendencia según la cual

la historia de la vida se interpretaba retrospectivamente partiendo del Espíritu absoluto: en el Espíritu absoluto se consuma la historia, porque en él consigue ésta su fundamento eterno y porque se desarrolla desde él, aunque no ya a través de él, ni tampoco rebasándolo.

A pesar de que la «Fenomenol.» se encuentra más originariamente cerca del problema de la historicidad que la «Lógica», la interpretación de la «Lógica» tenía que ser la primera tarea de este trabajo, no la interpretación de la «Fenomenol.». Pues la ontología hegeliana ha influido en la tradición del problema de la historicidad *no* precisamente en su figura originaria, sino tal como se encuentra explícitamente en la «Lógica». Y del mismo modo que ya por sí misma la «Fenomenol.» tiende a la ontología sistemática de la «Lógica», en cuyo contexto se pueden por fin manifestar sus determinaciones decisivas, así también apunta retrospectivamente a su propia historia, a las investigaciones que la precedieron, de las que nace y con las que queda enlazada del modo más profundo. En la medida, precisamente, en que esa remisión retrospectiva se hace decisiva con el concepto de la vida, nuestra interpretación tiene que atender a ella y comenzar donde se hace perceptible el arranque filosófico del concepto de la vida: en los escritos teológicos juveniles.

En el primer capítulo hemos indicado cuál es la situación histórico-problemática desde la cual Hegel planteó la cuestión del ser como cuestión que pregunta por un modo determinado de *unidad.* Asumiendo conscientemente el «punto más alto» de la filosofía trascendental, Hegel transformó la unidad originaria sintética del Yo-pienso en la unidad unificante de subjetividad y objetividad en general, en el acaecer absoluto del ente como tal, y determinó ese acaecer como autoigualdad en el ser-otro, o sea, esencialmente como una unidad en la *motilidad.* Durante la realización de ese punto de partida en la «Lógica» resultó que la orientación por la unidad del Yo-pienso, por el ser del Yo esciente como modo supremo de la autoigualdad en el ser-otro, no funciona como tesis básica deslizada bajo el despliegue y la determinación categorial de los modos del ser, sino que discurre paralelamente a la orientación por el fenómeno básico de la motilidad. Ahora habrá que destruir ulteriormente la orientación por el Yo esciente: también la cuestión del ser como *unidad* ha nacido de un terreno más originario que el delimitado por la «Lógica». En este terreno originario la idea rectora del Yo

esciente (esencialmente ahistórica) queda apuntalada por la idea orientadora de la *vida*.[31]

La vida como concepto del ser: así se puede caracterizar el origen del planteamiento filosófico a partir de los escritos teológicos juveniles. *Dilthey* ha realizado, por primera y última vez, el intento de desarrollar coherentemente los comienzos de la problemática filosófica de este período a partir del «concepto básico de la vida» (IV, 138 s., 141 ss.). El carácter fragmentario de los escritos que hay que tomar aquí en consideración tienta muy fácilmente a realizar una sistematización que desdibuje elementos; nos limitaremos a intentar fijar los puntos iniciales del camino que lleva a la «Fenomenol. del Espíritu». Esos puntos se encuentran sumamente condensados al principio de la sección del «Geist des Christentums und sein Schicksal» [El espíritu del cristianismo y su destino], reimpreso por Nohl en las págs, 302 ss.,[32] y se encuentran allí en el contexto de una interpretación del comienzo del evangelio de San Juan.

«Dios y el Logos se distinguen porque el ente ha de ser considerado desde dos puntos de vista; pues la reflexión supone por de pronto como no reflejo aquello a lo que da la forma de reflejo; como lo uno en lo que no hay división, contraposición, y al mismo tiempo con la posibilidad de la división, de la división infinita de lo uno; Dios y Logos no son diferentes sino en la medida en que aquel es la materia en la forma del Logos; el Logos mismo está en Dios, son Uno» (Nohl. 306 s.).

En esa proposición se encuentran ya todos los motivos que determinan el sentido del ser como unidad de la diferencia absoluta y esa misma unidad como autoigualdad unificante en el ser-otro. «El ente» es la unidad de la división «infinita», la cual, puesto que no *es* como división sino en la unidad *unificante*, no es «*ninguna* división, contraposición». La división yace como «posibilidad» (δύναμις) en el ente mis-

[31] *R. Kroner*, ha sido, tras Dilthey, el primer intérprete moderno que ha vuelto a situar en el centro este fundamento originario de la filosofía hegeliana: "La vida es la totalidad, el objeto supremo de la filosofía, lo mismo que más tarde Hegel llama Espíritu... Desde el primer momento, el concepto hegeliano de lo absoluto, lo que el sistema representará, está pensado con mucha más riqueza que el de Schelling: su principal contenido es *la vida histórica*, la vida del Espíritu" (op. cit., II, 145). Kroner apunta también a la historicidad preservada en el concepto hegeliano de la vida: "En el concepto de la vida se une la subjetividad de la razón con la objetividad de su acción, se une la idealidad del pensamiento con la realidad del ser *histórico*" (147).

[32] Hegels theologische Jugendschriften [Escritos teológicos juveniles de Hegel], ed. por H. Nohl. 1907. Todas las cursivas de este párrafo son mías.

mo, y tal vez no sea casual que la «posibilidad» de la unidad en la división aparezca aquí en relación inmediata con los conceptos de «materia» (ὕλη) y «forma» (εἶδος); **Dios** es «la materia en la forma del Logos», lo infinitamente uno en la forma de la división infinita. La división misma es *real*, aunque sólo por y en la unidad unificante: «la multiplicidad, la infinitud de lo real es la división infinita como real» (307). El ser de lo real, la realidad, *es* sólo en la división infinita, en la diferencia, y es en la división como «infinitud». La proposición siguiente aclara el sentido de esto: lo real (llamado aquí también el «mundo»), en la medida en que sólo es en la división, se contrapone a lo uno, al «todo», como esencialmente «singular, limitado», pero en cuanto «contrapuesto, muerto» es «al mismo tiempo una rama del infinito árbol de la vida»; lo real es ello mismo un todo, una *vida*» (ibid.).

Así, pues, *vida* significa aquí —de un modo todavía completamente general— el modo del ser de lo real, del «mundo»: el «carácter de toda realidad» (Dilthey), y precisamente teniendo en cuenta que lo real, aunque ente «en la división», no es parcial, sino que es un «todo», y que como «parte de la división infinita» está unido con todas las partes en una «unidad infinita». Cuando Hegel utiliza para ese carácter de totalidad y unidad de lo real el rótulo «vida», no está expresando un vago panteísmo ni cosa semejante, sino la primera determinación de un modo destacado del *ser*. Ya en este punto conceptúa Hegel el ser de la vida en la «separación», «teniendo en cuenta la separación», con el posterior concepto básico de la «*reflexión*». Reflexión significa ya plenamente aquí un modo del ser: el ente mismo se encuentra en la «forma de lo reflejo», es «en cuanto reflejo», y ese modo de ser caracteriza precisamente su ser «teniendo en cuenta la división». En cuanto reflejo, esto es, en cuanto inclinado sobre sí mismo y contrapuesto así a sí mismo (siendo contrapuesto), es al mismo tiempo «*no* reflejo», pues precisamente en esa contraposición, en esa división, se unifica, es la unidad de las partes separadas en la reflexión. La unidad de la vida en la reflexión es luego determinada por Hegel, más precisamente, como unidad «de la relación como sujeto y como predicado». En ella lo vivo es «vida (ζωή) y vida concebida (φῶς, verdad)» (307). ¿Cómo hay que entender la relación entre la vida y la vida concebida, y qué significa la determinación de la vida concebida como φῶς y como verdad?

La vida existe en la razón entre sujeto y predicado o, como dice Hegel de un modo lingüísticamente duro, pero objetivamente riguroso: la vida existe en la razón como sujeto y como predicado, es al mismo tiempo *sujeto* —lo subyacente, como unidad portante, a todas las cambiantes determinaciones en las que existe —y *predicado*— pues no es en cada caso sino como determinación, y en una determinación de sí misma—, *y* es también la *«razón» de sujeto y predicado*, la *concepción* de sí misma como unidad de sujeto y predicado. La vida existe, pues, dicho con el léxico de la «Lógica», esencialmente como proto-discriminación o juicio. El que se distinga entre la «vida (ζωή)» y la «vida concebida (φῶς) » no significa que haya dos «especies» diferentes de vida ni nada parecido; ambas son modos de ser de la misma vida: ζωή es la vida tal como es inmediatamente, antes de la concepción de sí misma, antes de la auto-determinación; en la con-cepción, esta vida se concibe a sí misma, se capta (se aferra, se conceptúa) como mismidad en la «división» y «contraposición» de sus determinaciones, y existe, así «captada», como φῶς , como *luz* que hace visible al ente en su verdad. Veremos en seguida que esa luz no hace sólo que la vida como tal sea en la «verdad», sino también el «mundo» de esa vida; desde el primer momento se abstiene Hegel de poner la «vida», aislada como subjetividad, *frente* a la objetividad; vida es ya desde el primer momento el título de la unidad (todavía problemática) del Yo y el mundo.

Como lo expresa ya la distinción entre ζωή y φῶς , la vida no es ya en sí misma e inmediatamente en la verdad: estas «finitudes» (ζωή y φῶς) «tienen contraposiciones; para la luz hay tiniebla» (307). En la interpretación de esta vida que todavía se encuentra en la finitud (en la misión de San Juan Bautista) se ve claramente que la unidad concebida y, con ella, la verdad de la vida incluye la unidad de Yo y mundo y la unidad de mundo y Dios (con lo cual se enlaza con la proposición antepuesta a esta exposición: la «infinitud de lo real» no es sino la división del Dios uno realizada por el Lógos, y «vida» significa la entera unidad en la división). Mientras Dios aparece todavía como lo contrapuesto al mundo o mientras la unidad sólo es «sentida» (no todavía «concebida»), la vida no es aún φῶς , verdad. «Sólo una consciencia igual a la vida, tal que sólo se diferencian en que ésta es el ente, aquella el ente como reflejo, es φῶς ».

En este contexto aparece la «ecuación» de consciencia y

ser que domina la posterior ontología. Consciencia es el ser de la vida «en cuanto reflejo», en cuanto *concebido, captado,* aferrado y conceptuado; no un comportamiento de la vida al lado de otros, sino el comportamiento por el cual llega a la verdad, *es* en cuanto verdadera. La des-igualdad de consciencia y vida sería, según lo antes expuesto, la existencia inmediata de la vida; pero en un sentido más amplio, si el concebir o la consciencia pertenecen ya al *ser* de la vida, entonces la vida sería *en cuanto* vida ya φῶς , verdad, pues la existencia inmediata y su no-verdad no es tal más que sobre el fundamento de la verdad: un aún-no o ya-no verdad, pero nunca esencialmente *sin* φῶς .

Pero en la práctica Hegel, con una transición curiosamente abrupta, pasando en las frases siguientes de la misión del Bautista al ser del hombre como tal en el mundo, retira la desigualdad recién enunciada de vida y consciencia: «Pese a que Juan no era él mismo φῶς , la había sin embargo en cada hombre que llega al mundo de los hombres (κόσμος , el todo de las relaciones humanas y de la vida humana...). No sólo es el hombre al entrar en el mundo φωτιζόμενος , sino que φῶς hay también en el mundo mismo, el mundo mismo enteramente, todas sus relaciones y determinaciones son la obra del ἀνθρώπου φωτός del hombre que se desarrolla, sin que le reconozca el mundo en el que viven esas relaciones, la naturaleza entera que lleva a consciencia...» (307). Esa es la proposición decisiva en la cual el mundo es asumido en el ser de la vida y el conocimiento del modo de esa unificación se abre paso en la historicidad de la vida. Pero antes de cualquier interpretación de esa proposición desde el punto de vista de la fundamentación filosófica hay que acentuar que la conexión en la que aparece —la meditación acerca de la originaria consciencia religiosa de la existencia cristiana— no se puede desgarrar; ya en lo que sigue vuelve Hegel explícitamente al texto del evangelio de San Juan. Pero con el presupuesto de que se mantiene ese terreno, es posible decir, de todos modos, que Hegel ha contemplado desde aquí la dimensión de la historicidad. En este sentido ha subrayado *Dilthey* que las relaciones y situaciones religiosas se convierten en «expresión de la razón metafísica de la humanidad a lo absoluto» (IV, 104) y que desde esa situación se abren para Hegel «nuevas perspectivas sobre la vida histórica». «Partiendo de su metafísica penetró hasta las profundidades últimas de la historia» (IV, 157).

En la proposición citada el concepto de la vida ha experimentado por de pronto una radicalización muy determinada. Gracias al concepto de verdad (φῶς) el concepto de vida se ha concentrado, por así decirlo, a la vida *humana*, y el «mundo», que hasta el momento aparecía sólo como la «infinitud de lo real» y entraba en la general unidad y totalidad de la vida, es puesto ahora en una relación cargada con la vida humana: es ontológicamente el mundo del « ἀνθρώπου φωτός y hasta es plenamente, en todas sus «relaciones» y «determinaciones», la «obra del hombre que se desarrolla». Sólo con el ser de la vida humana llega el mundo a la verdad: «concebido» en la vida, iluminado en ella, el mundo deviene lo que es. Y no se trata de un acontecimiento externo casual que le acaezca al mundo, sino del cumplimiento de su propio ser. No sólo el hombre que aparece en el mundo es φωτιζόμενος φωτὶ ἀληθινῷ , iluminado por la luz verdadera, sino que «el φῶς es también en el mundo mismo»; el mundo no es la tiniebla enfrentada con la luz; sino que el hombre que se desarrolla es «la entera naturaleza que llega a consciencia», el ser-verdadero del mundo mismo.

Recordaremos las categorías de la vida en la «Lógica», donde el mundo fue vivificado en el proceso vital, «equiparado» a la vida, «apropiado» por la vida; aún encontraremos en la «Fenomenol. del Espíritu» el concepto de la «obra» como sentido del ser de la realidad. Pero una interpretación de la proposición en este sentido y rebasando esas indicaciones rebasaría inevitablemente el terreno religioso; Dilthey, por ejemplo, ha exhortado con razón a no interpretar abusivamente el concepto de «desarrollo» que aquí aparece en el sentido de la conceptualidad del posterior sistema (IV, 148).

Podemos explicitar lo siguiente como conatos filosóficos decisivos de ese concepto de la vida desarrollado a propósito del comienzo del evangelio de San Juan: la aparición de la vida como título de la «infinita unidad» y totalidad del ente en la «división», como título de la «realidad»; la «reflexión» como modo del ser que posibilita esa unidad y totalidad; la consiguiente orientación de la vida humana y extra-humana hacia la «consciencia» como llevar-a-verdad la vida; la vinculación del ser del «mundo» y de su verdad a la aparición del hombre en el mundo, a la aparición del ἀνθρώπου φωτός.

Partiendo de esto podemos intentar comprender las consideraciones antepuestas a esta sección de los escritos teoló-

gicos juveniles (Nohl 302 s.), llamados por Dilthey «concepción metafísica» de Hegel (IV, 101). En esa concepción metafísica el concepto de la vida se retira —aunque sólo, sin duda, por poco tiempo— de su contexto inmediato de la interpretación de los evangelios y se circunscribe como concepto ontológico puro.

«Pensar la vida pura es la tarea, eliminar todas las acciones, todo lo que el hombre ha sido o será; el carácter abstrae sólo de la actividad, expresa lo universal de las acciones determinadas; consciencia de la vida pura sería consciencia de lo que el hombre es; en ella no hay diversidad alguna, ninguna multiplicidad desarrollada, real» (Nohl 302). La «consciencia de pura vida» sería la respuesta a la pregunta ¿qué es el hombre? y sería también respuesta a la pregunta ¿qué es el ser? Pues «vida pura es ser» (303). ¿En qué medida es posible determinar simplemente como «ser» la vida pura? Para entender esa proposición hemos de apelar a otros fragmentos de la misma época.

«Vida pura» aparece aquí en contraposición a «diversidad», a «real multiplicidad», o sea, de nuevo como un modo de la *unidad* de la *unificación.* Esta determinación remite al fragmento «Glauben und Sein» [Creer y ser] (reproducido por Nohl como Apéndice 11), en el que Hegel dice: «Unificación y ser significan lo mismo; en cada proposición la cópula "*es*" significa la unificación del sujeto y el predicado, un ser...» (383). ¿Por qué significan lo mismo «unificación y ser». Desde Parménides la convertibilidad de ἕν y ὄν se cuenta entre los principios de la ontología occidental; ya ese hecho explica que no podamos intentar aquí una interpretación de esa «ecuación» hegeliana; hemos de contentarnos con exponer las indicaciones que el mismo Hegel da en ese contexto, limitación que se compensará un poco por el hecho de que en seguida se revelará la vinculación entre esto y lo expuesto detalladamente en la primera parte de nuestro trabajo.

El punto de partida de la determinación del ser como unificación es el hecho de la «antinomia», la multiplicidad dada del ente como multiplicidad de lo «contrapuestamente limitado», de las cosas limitadas que se encuentran en la razón de «contraposición» (382). Esos contrapuestos se encuentran en cada caso «unificados» cuando apostrofamos el «ser», cuando decimos que algo *es* tal y cual cosa (unificación del sujeto y el predicado»). Esta unificación presupone una pugna en el ente mismo, pero «lo pugnazmente contrapuesto no

puede ser reconocido como pugnaz sino por el hecho de que ya ha sido unificado» (ibid.); la contraposición presupone pues una unificación originaria, ya previa en cada caso, una síntesis originaria (!) que es el «criterio» de toda comparación y contraposición. Esta unificación originaria no puede ser nunca sino «creída», nunca probada, pues «probar significa mostrar la dependencia», y aquella unificación es lo «independiente» absoluto, de lo cual «depende» toda contraposición y toda unificación levantadora; «teniéndola en cuenta» acaece todo contraponer y todo referir.

La unificación originaria «significa» el «ser» simplemente, en la medida en que esa unificación *posibilita* todo «es» que «unifique» entre sujeto y predicado; ella es el *presupuesto* del ente, en la medida en que el ente representa en cada caso una «unificación del sujeto y el predicado». Pero hay múltiples significaciones del «es», a las que han de corresponder múltiples modos de unificación. Hegel determina esa multiplicidad por los caracteres de «completitud» o «incompletitud» de la unificación: «los diversos modos del ser son las unificaciones más completas o menos completas» (384). Así, pues, según que la unificación sea unidad consumada o incompleta, el ser es «superior» o «inferior». Y la unificación consumada, la unidad completa, sería también el ser supremo. ¿Qué ser satisface esa exigencia?

Hemos visto como la *vida* se ofreció a la mirada como un modo de unificación y, por lo tanto, como un modo del *ser*. Ahora la vitalidad de la vida se determina explícitamente como la «unidad» «verdadera» y «completa» en la que no puede subsistir nada muerto, contrapuesto, parcial como tal: «verdadera unificación, amor propiamente se tiene sólo entre vivos que se son iguales en poder y se son por lo tanto del todo vivos los unos para los otros, y no se son muertos en ningún respecto; la verdadera unificación excluye todas las contraposiciones...» (379). Y en ese mismo contexto vuelve a aparecer la idea de que la vida no es ya inmediatamente esa unidad consumada y verdad, sino que lo deviene en un desarrollo»: «La vida, desde la unidad sin desarrollar, ha recorrido por la educación el círculo hasta una unidad consumada» (ibid.).

Volviendo ahora a la sección de la que hemos partido, volveremos a encontrar la determinación de la «pura vida» como unidad perfecta que Hegel había desarrollado partiendo del sentido del ser como «unificación». En la vida pura «no

hay ninguna diversidad, ninguna multiplicidad desarrollada, real»: se trata de lo «simple»— no en la «abstracción», que no pasa de ser postulado o abstrae sólo de determinadas determinaciones; sino que es unidad como «fuente de toda vida individualizada, de los impulsos y de toda acción» (303), o sea, unidad originaria, que hace brotar, que es ella misma viva, que levanta todas las singularizaciones y todas las determinaciones parciales, las lleva en sí y las hace acaecer. La vida pura es «ser» porque es simplemente unificación y porque *es* viva precisamente *en cuanto* simple unificación.

Así volvemos a hallar aquí, en el concepto de la pura vida como ser, todos los motivos que dirigían la posición del sentido del ser en la «Lógica»; lo único que parece faltar —la concepción de la unidad unificante como esciente y consciente, como «consciencia»— se expresa ahora en este lugar por el hecho de que Hegel, en el lugar en que primero aparece la «vida pura», ha escrito las dos veces «autoconsciencia» o «pura autoconsciencia», (302 nota), con una vacilación muy significativa en la cual se sopesan una frente a otra las dos ideas rectoras originarias de la ontología.

Precisamente porque en este lugar parece darse ya in nuce toda la posterior concepción de la fundamentación hay que acentuar particularmente la cautela y la provisionalidad en la determinación del concepto de la vida. De ninguna manera se puede decir que la «vida» esté aquí ya conseguida como concepto básico para una ontología general. Hegel dice que la *tarea* es pensar la vida pura, que la consciencia de la vida pura «sería» la respuesta a la cuestión qué es el hombre. Pero esa tarea lleva *más allá* de la vida «determinada» del hombre; exige la eliminación de todo aquello «que el hombre ha sido o será»; el puro «ser» del hombre tiene su origen en el ser divino; vida pura es «lo divino» (303 s.), y por lo tanto es esencialmente objeto de la *fe*. El concepto de la vida es un concepto básico *religioso*. Al estudiar Hegel más atentamente la razón de la vida humana (limitada) a la vida divina (pura), conceptúa el «Espíritu» como condición de la unificación posible de ambas y, por lo tanto, como condición de la plena unidad de la vida.

El hombre es «vida limitada» ontológicamente, es «en la determinación», «siempre en cuanto hace *esto o aquello*, o sufriendo u obrando *de tal o cual modo*» (303). En la medida en que el hombre está sometido a esas limitaciones que le vienen como de fuera y no se encuentran completamente ba-

jo su capacidad, no es vida «pura»; esa «pureza» está «en parte puesta *fuera* del hombre» como fuente de su singularización; la vida finita y la vida infinita «no pueden ser completamente en uno» (ibid.); en la totalidad de la vida misma queda una duplicidad. Lo «universal» de la vida, esto es, el indiviso permanecer uno en todas las singularizaciones particulares (ya aquí aparece el término de «universalidad», posterior concepto del modo completo de la unidad, de la autoigualdad en el ser-otro) no es posible para el hombre sino como «abstracción» de «toda acción, de toda determinación», o sea, de tal modo que siempre se mantiene la limitación y la determinación. Hegel ilustra a continuación lo que significa esa abstracción de toda acción. La abstracción ha de realizarse de tal modo que se «aferre» «el alma de cada acción, de todo lo determinado». No se abstrae, pues, de la determinación como tal —lo cual es imposible para el hombre, que vive ontológicamente en la determinación—, sino sólo de la determinación como mera determinación, como «esto o aquello» casual y externo. El hacer y el sufrir se recoge, por así decirlo, de la determinación en cuanto determinado y se toma como indeterminado posible, como determinando; de este modo se vincula de nuevo la determinación con la vida pura como fuente y origen suyo, y se llena con lo divino.

Esta vinculación y unificación de la vida limitada y pura, de lo finito y lo infinito, de lo universal y lo singularizado, no es posible más que si la vida es conceptuada y vivida como *Espíritu*. «No hay nada divino donde no hay alma, donde no hay Espíritu; para aquel que se siente siempre determinado... no hay en su abstracción distinción entre lo limitado y el Espíritu, sino que lo permanente es sólo lo contrapuesto a lo vivo...» (303). Sólo un ser espiritual puede levantar su limitación y superarla sin contraponer-se a ella (lo cual no sería ninguna unificación, sino sólo un alejamiento). «Sólo el Espíritu abarca y contiene al Espíritu en sí mismo» (305); sólo un ser espiritual puede penetrar y llenar todas las limitaciones en las que en cada caso es y con las que se encuentra, de tal modo que permanece como uno y como universal *en* ellas.

De este modo el concepto de Espíritu se introduce brevemente aquí como el modo de la verdadera unidad unificante, como consumación del sentido del ser de la vida. La ulterior fundamentación de este concepto se da junto con la primera formulación filosófica del concepto de la vida en el llama-

do Fragmento de sistema de Frankfurt, de 1800 (Nohl 345 ss.).

Varias veces se ha visto la nueva situación en la que se presenta el concepto de vida en el *Fragmento de sistema de Frankfurt* —prescindiendo del paso de la concepción religiosa de la vida a su concepción filosófica— como caracterizada por el hecho de que Hegel intenta una determinación básica del ser de la «naturaleza» partiendo del concepto de vida. Pero Th. Haering subraya con razón en su interpretación del fragmento (539 ss.)[33] que esa «novedad» no se debe exagerar. El concepto de vida estaba desde el primer momento predispuesto de tal modo que también el ser extra-humano se podía recoger en él; por de pronto el divino, pero luego también el ser del «mundo», del κόσμος (307). Pues esto se encontraba como primera exigencia en la intención rectora orientada a la *unidad*: conseguir, como «unificación», un ser que unifique originariamente los diversos modos del ser. La vida deviene objeto desde el punto de vista del modo específico de su acaecer, en el cual llega a la verdad el *todo* del ente (v. supra la interpretación del φοτιζόμενος ἀνθρώπου ; para Hegel, este acaecer se ha hecho realidad en la vida de Jesús. El concepto de vida, concebido a partir de la consciencia religiosa del cristianismo, se pone ahora inicialmente como categoría filosófica básica; no por ello desaparece el terreno religioso, pero sobre él se configura firmemente ahora toda la tradición filosófica viva para Hegel (que se puede acotar con los polos de Aristóteles y Kant); el ulterior despliegue del concepto ontológico de la vida se realiza en la discusión con esa tradición. Pero con esto nos estamos ya anticipando hasta la época de Jena; hemos de volver al Fragmento de sistema de Frankfurt.

En el primero de los dos únicos pliegos conservados se desarrolla el concepto de la vida a partir del ser de la vida *humana*. La vida es «multiplicidad de los vivientes» (345): la vida es esencialmente como una multiplicidad de entes, cada uno de los cuales es a su vez vida, es como «parte» «él mismo una multiplicidad infinita», y como tal multiplicidad un «todo» unificante (346), puesto que la parte misma es «viva», vida. Esta multiplicidad de la vida «deviene contrapuesta» (y teniendo en cuenta la posterior forma de esta tesis central será sin duda lícito entender aquí el «deviene» en un sentido ya destacado: la contraposición acaece en cada caso

[33] *Hegel, Sein Wollen und Sein Werk*, 1929.

con el ser de cada viviente), y la contraposición ocurre precisamente del modo que sigue:

Con el ser de la vida se producen dos «partes»: «una parte de esa multiplicidad... se considera sólo en *relación,* y su ser como sólo dotado de unificación; la otra parte... se contempla sólo en *contraposición,* como si no tuviera su ser más que por obra de esa separación» (346). La primera parte es el ser del «*individuo*» («individualidad», «organización»); la segunda parte es el ser de la «*naturaleza*» («limitación ilimitada», «vida fijada»).

En esas dos determinaciones de la división ontológica de la vida en un ser en relación y un ser en contraposición resuenan ya perceptiblemente las categorías ontológicas decisivas del ser-para-sí (consciencia) y el ser-para-otro (ser-objetivo); ambas se unifican originariamente en el concepto ontológico de la *vida,* que permanece sin dividir en la división. «Individualidad» y «naturaleza» *son* como partes sólo en la reciprocidad contrapuesta: la contraposición *es* sólo en la vinculación, la separación es sólo en la «relación». Pero con la esencial diferencia en el ser de las dos partes de que el ser de la individualidad es la *relación* misma (la vida «cuyo ser es la relación» (346): *es* en cuanto «unificación» de la «multiplicidad» (de la multiplicidad tanto de sus determinaciones propias en cada caso, en las cuales vive, como de la multiplicidad de la naturaleza externa, con la cual vive); mientras que la naturaleza «tiene su ser en la *contraposición*»: *es* en cuando lo contrapuesto a la individualidad. Pero esa contraposición no es simplemente lo otro de la vida unificante, no es «para sí», no es excluida de la individualidad orgánica, en «multiplicidad absoluta», sino que tiene «que ser también puesta en relación con lo vivo de ella excluido»; la contraposición no es posible más que sobre la base de una unificación originaria.

Con el concepto de *reflexión* ilustra Hegel de nuevo lo que significa aquí «naturaleza» como contraposición a la vida (individual): la naturaleza «es un poner la vida, pues la reflexión ha llevado a la vida sus conceptos de relación y separación, de singular, de subsistente para sí, y de universal y vinculado, ha llevado, pues, a aquello una limitación y a esto una ilimitación, convirtiéndolo en naturaleza por su posición» (346 s.). La naturaleza es una posición, un poner de la vida, en la medida en que la vida es reflexión. «Reflexión» significa aquí, como ya antes, un destacado modo

de ser de la vida, un «proceso real», un «proceso de la vida total (Dilthey IV, 142), y no, como afirma Haering (op. cit., 539); la «mera» actividad del entendimiento. En la reflexión la vida se retrotrae y retira de la «multiplicidad infinita», del «todo de la vida», se segrega en cuanto tal vida una «limitada» de toda otra vida, excluye de sí «todo lo demás», se lo contrapone y se constituye así como «subsistente para sí», como «singular», como individuo. Por esa división del todo de la vida, originariamente indiviso, que acaece con la reflexión *es* finalmente la «naturaleza» en cuanto lo otro de cada caso, en cuanto lo contrapuesto a la individualidad excluyente que se constituye como mismidad subsistente para sí. La vida en la reflexión es esencialmente el ser del *hombre*: el todo de la vida está dividido de tal modo que él, el hombre, es «una parte, y todo lo demás es la otra parte» (346). Pero esta división es ella misma una división de la *vida*: *es* sólo en la medida en que *ambas* partes son *vida;* no es división sino sobre la base de una unidad originaria, y en cuanto contraposición es al mismo tiempo unificación. El hombre es sólo «vida individual, en la medida en que es uno con todos los elementos, con toda la infinitud de la vida fuera de él»; sólo es parte «en la medida en que no es parte, ni nada separado de él» (ibid.).

Está claro que en esa exposición del concepto de vida la «naturaleza» no es ninguna «sustancia», por ejemplo, diferente de la vida humana, como la res extensa en contraposición a la res cogitans; la razón entre subjetividad y objetividad (en el segundo pliego del Fragmento, Hegel determina la vida y su contraposición ya mediante esos dos términos posteriores) se presenta de un modo completamente distinto del de una razón entre dos sustancias ontológicamente diferentes. La naturaleza es lo *otro* «puesto» ya en cada caso con el ser de la vida individual, lo otro de esa vida, *frente* a lo cual exclusivamente puede haber vida individual. La naturaleza es «todo lo demás» respecto de la vida individual; así, pues, este concepto de naturaleza abarca el mundo inorgánico, el orgánico extrahumano y el humano; es la multiplicidad infinita en la cual y con la cual vive la individualidad «singular», «subsistente para sí», multiplicidad que no se descompone simplemente en una «multiplicidad infinita», sino que es ella misma «unidad». Una unidad que es por su parte unidad *unificada* por la vida humana y con ella, en la medida en que no *deviene* unidad sino en la posición

por la vida individual y está unificada como tal posición con la vida que la pone.

De este modo el concepto de «síntesis originaria» ha recibido en este lugar una explicación muy concreta, que parece muy lejana del enlace con el «punto más alto» de la filosofía trascendental, expuesto al principio de nuestra investigación. Esta concreción se refuerza todavía al determinar Hegel más precisamente la «naturaleza» en su carácter como lo contrapuesto a la vida humana. En la medida en que es *contrapuesta* a esta vida, «la naturaleza no es ella misma vida»; en la medida en que es contrapuesta a la *vida* y (como se mostrará) la vida humana rebasa su propia contraposición y la vivifica, es «*vida* fijada» (347). La vida que se contrapone es esencialmente ser vivificante: tiene como sentido propio el vivificar su contrapuesto, de tal modo que lo «múltiple» en la «unificación» con la vida «es entonces vivificado», «órgano» de la vida (347). Así la naturaleza no es ninguna «muerta multiplicidad» abstracta, sino una multiplicidad infinita «de organizaciones, individuos, como unidad» (346), un «todo» viviente. Es ya ella misma una «vinculación», una «síntesis», de tal modo que la vida en su función unificante no puede ser apostrofada como mera «vinculación de la contraposición y la relación», sino como «vinculación de la vinculación y la no-vinculación» (348). La vida no unifica una multiplicidad muerta con la que se encuentre pasivamente, que se le enfrente como unidad abstracta, sino que la multiplicidad es sólo en cuanto unificada por la vida, o sea, es multiplicidad viviente, y la unidad es sólo en el unir, o sea, es unidad viva. Con toda claridad se aprecia aquí como rendimiento de la *vida* lo que luego Hegel interpretará como rendimiento del *Yo* esciente y de su unidad sintético-originaria.

Y en este lugar a introducir Hegel el concepto de *Espíritu,* de modo en todo correspondiente al del «Espíritu del cristianismo», como determinación ulterior de esa unidad viva. «La vida infinita se puede llamar espíritu, en contraposición a la multiplicidad abstracta, pues Espíritu es la unidad viva de lo múltiple en contraposición a lo mismo múltiple como figura suya... no en contraposición a ello como multiplicidad mera, muerta, de él separada... El Espíritu es espíritu vivificador en unión con lo múltiple, que entonces es vivificado» (347. Cfr. con este paso la conjetura de *Haering,* op. cit. 541). Sólo como ser espiritual puede ser con-

ceptuado el ser de la vida en su unidad unificante vivificadora. Sólo el Espíritu es un ser tal que su contraposición, su ob-jeto, le es propio como posición propia, le penetra, es penetrado por él, le con-ceptúa, y el objeto abandona en eso su ob-jetividad y se unifica con el Espíritu. El Espíritu permanece en su objeto completamente indiviso, sigue siendo sí mismo y consigo mismo, unidad viva concreta, concrecida.

Es importante notar que no se equiparan simplemente Espíritu y vida. Hegel dice: la vida *infinita* puede ser llamada espíritu, y la vida infinita como Espíritu es el ser divino (al modo, empero, como, en cuanto «vida», vuelve a estar «unificado» con toda otra vida). La vida, tal como lleva en sí la duplicidad de individualidad y naturaleza, tal como vive «como una infinitud de figuras», de singulares subsistentes para sí, cada uno de los cuales se contrapone «a todo lo demás», es esencialmente «vida finita». Esta duplicidad ontológica, que es, sin duda, sobre la base de la unidad y de la duplicidad unificada, pero no rebasa la infinitud de figuras singulares subsistentes para sí, constituye la «única contraposición aún subsistente» de la vida finita contra la infinita (347). El subsistir para sí de figuras individuales se contrapone aún a la última *unidad* completa. Cuando Hegel postula que la vida finita se «alce» a vida infinita (348), eso no puede significar que desaparezca de un modo cualquiera la duplicidad y la limitación esencial de la vida finita, pues ésta constituye precisamente el ser de esta vida. Ese alzamiento y unificación ocurre más bien en la vida finita *parcialmente*; ya arriba se indicó cómo acaece (pág. 211): abstrayéndose de toda acción y de toda determinación, de tal modo que se aferre el alma precisamente de toda acción y de toda determinación (303), o sea, mediante una transformación interior de la vida *en* la acción y *en* la determinación misma (transformación que Hegel designa luego mediante el concepto de «libertad»).

La transformación de la vida finita en vida infinita en la cual la vida se cumple como *espíritu* y realiza el sentido supremo del ser, el ser propio como unidad consumada, se cumple, en el terreno del Fragmento de sistema de Frankfurt, sólo en la *religión,* mientras que a la filosofía se le asigna precisamente la tarea de «mostrar la finitud en todo lo finito» (348). El concepto de vida conduce, más allá de la fundamentación *filosófica,* a una dimensión superior, o, más precisamente, la conceptualidad filosófica no basta para una fundamentación.

19

La vida como figura del «Espíritu absoluto» en la Lógica de Jena

Con el Fragmento de Sistema de 1800 se rompe una de las líneas de desarrollo por las cuales se va desplegando el concepto de la vida. Eso no significa que los escritos de Jena representen una ruptura en este punto con los escritos teológicos juveniles; se mantiene la vinculación originaria de la «idea de la vida» con la vida divina (por ejemplo, Log. de Jen. 190), pero ya no delimita el terreno en el cual se trata el concepto de vida. Este terreno es ahora diferente y más extenso: el concepto de vida se encuentra ahora, como concepto del ser, en el contexto de una investigación puramente filosófico-ontológica que desde el primer momento apunta a un «sistema». Por eso es imposible una interpretación propiamente dicha del concepto de vida sin desenrollar y aducir el entero dispositivo del sistema; hemos de renunciar a ello, y nos contentaremos con describir brevemente la vinculación interna de los conceptos de «vida» y «Espíritu» dentro del sistema. Mientras que el lugar sistemático del concepto de vida está ya descrito por la interpretación de la Gran Lógica dada en la primera parte, el concepto de Espíritu tiene que quedar por el momento indeterminado.

El concepto de vida se desarrolla en el Sistema de Jena al comienzo de la «Filosofía de la naturaleza», no dentro de la «Lógica». Pero en ese lugar tiene una función del todo diferente de la que tiene en la filosofía natural del sistema de la Enciclopedia. Allí la vida es uno de los «estadios» (fi-

guras reales) de la naturaleza; el concepto básico de la «física orgánica» frente al de la inorgánica y el de la matemática; aquí la vida es una determinación del ser de la naturaleza en general, por encima de todos los «sistemas» de la naturaleza, una determinación de «su esencia en sí misma», de su «materia» (189). El concepto de la vida conduce incluso a más allá de la dimensión de la naturaleza en general: la naturaleza no es más que un *modo* específico de la vida, «sólo una vida formal» (ibid.). El que a pesar de ello el concepto de la vida no se trate explícitamente más que en la filosofía de la naturaleza, y no en la lógica ni en la metafísica, parece un signo de oscilación en la fundamentación: el Sistema de Jena se orienta ya por la idea rectora del Yo esciente y va desplazando la idea rectora de la vida, reduciéndola a una *parte* del sistema, sin poder aún, sin embargo, eliminar el carácter fundamentador del concepto de vida.

Hegel lo determina en seguida por su relación interna con el *Espíritu*: «Llamamos vida al Espíritu absoluto según su idea o su relación consigo mismo» (189). Según su relación consigo mismo, o sea, de un modo completamente general por lo pronto: según el modo de su acaecer, de su motilidad. Ya en la proposición siguiente se indica que la vida «como Espíritu» expresa un específico carácter de motilidad, un «proceso»: «la vida, como Espíritu, no es un ser, un no-conocer, sino que es esencialmente como conocer; es un proceso cuyo momento mismo es absolutamente ese proceso vital» (189). Para entender esas determinaciones hemos de atender muy brevemente a la idea del Espíritu absoluto, a la cual se remite explícitamente en la definición de la vida.

El «Espíritu absoluto» consuma en el Sistema de Jena, como modo supremo de la «subjetividad», la «metafísica», o sea, que tiene aproximadamente el mismo lugar sistemático que en la posterior «Lógica» ocupa la Idea absoluta; con él se consuma la transición a la filosofía real: el Espíritu absoluto se vuelve a exteriorizar para la inmediatez, para lo «otro de sí mismo», para la naturaleza (186). Es, como la «Idea» en la «Lógica», el ser supremo y la forma universal del ente; en él se cumple el sentido del ser que orienta la elaboración del sistema. El planteamiento del sentido del ser es en la Lógica de Jena básicamente el mismo de la «Lógica» posterior, razón por la cual podemos remitir aquí a la primera parte de nuestro trabajo. Allí indicamos ya que en el Sistema de Jena la motilidad del ser se trata como «*relación*»,

más precisamente como relación a sí mismo, relación que, según los varios modos del ser, discurre por sobre el ente o entre entes autónomos, o bien es sostenida y realizada por el ente mismo (como «subjetividad»). La relación en la que se encuentra el ente es según los modos del ser una «relación simple», una «razón» (del «ser» o del «pensamiento») o una proporción» (del «conocer»). La idea de la verdad, a la que se orientan los diversos modos de la relación como progresivo llegar-a-la-verdad del ente, es la plena *unidad* del ente, que se mantiene en la relación y como relación: la plena autoigualdad en el ser-otro. Esa unidad se alcanza en el ser del *Yo* esciente: «se encuentra como lo absoluto autoigual procedente de la desaparición de toda determinación. Precisamente por eso encuentra como su mismidad lo que en sí mismo se le contrapone, lo encuentra en sí... se encuentra a sí mismo, es Espíritu, o racional» (178 s.).

Tomamos de eso, de un modo, primero, muy general, que el Espíritu se desarrolla como un modo del ser-Yo, y no, como hasta ahora, como un modo de la *vida* (finita o infinita); volveremos a hablar de la importancia de esta situación. El ser del Yo es propiamente sólo «Espíritu formal», sin duda «esencia suprema, pero no esencia absoluta o Espíritu absoluto» (179). Pues la «relación» en la que se encuentra el Yo no puede todavía constituir como tal la completa autoigualdad en el ser-otro. Aquello respecto de lo cual se comporta el Yo, aquello frente a lo cual es activo (teorética y prácticamente) está sin duda recogido en la mismidad del Yo: su mera ob-jetividad, su ser-en-sí está levantado; es sólo como *su* «contrapuesto», *su* «negativo» (180); pero precisamente esa pura *negatividad* de la contraposición es el defecto que aún afecta al Yo, que hace de él meramente «Espíritu formal». Si la contraposición, lo «otro de sí mismo», pertenece a la esencia del ser, entonces la contraposición misma se tiene que preservar y levantar también en el ser más propio (en el Espíritu absoluto): como tal, y no como «pura negatividad». La verdadera autoigualdad en el ser-otro exige un ser-otro positivo, real; una desigualdad *real* tiene que ser levantada *como real*. El Espíritu tiene que reconocer «lo desigual mismo como sí mismo», tiene que contemplarse «como lo otro de sí mismo»; sólo así es «Espíritu absoluto».

En la forma como se desarrolla aquí la movilidad del Espíritu se expresa la idea de la *realidad* esencial del Espíritu, luego desplegada en la «Fenomenol. del Espíritu». La reali-

dad, el estar activo y actuado, pertenece al *ser* del Espíritu; el modo del ser y de la motilidad que caracteriza al Espíritu sólo es posible en cuanto real, no puede ser espiritual sino en cuanto acaecer real. Sólo si la contraposición en la que se «encuentra» el espíritu y permanece igual a sí mismo es un ser-otro real, una desigualdad real, sólo si no es «pura negatividad», sino que es tomada y levantada en su plena realidad por el Espíritu, sólo entonces se puede cumplir el sentido del ser del Espíritu.

Pero con eso queda dicha otra cosa más: el Espíritu tiene una historia real, o aún más: él mismo no es sino su historia, el acaecer de su «caída» en el ser-otro, el «trabajo» de la superación de ese ser-otro y la vuelta a sí mismo. Todo este acaecer que constituye el ser del Espíritu no acaece en el Espíritu o con el Espíritu, sino que es captado y conceptuado por el Espíritu mismo y, en cuanto conceptuado, es soportado y sostenido por el Espíritu: el Espíritu se convierte en sujeto real de ese acaecer y, como sujeto, media en cada caso en ese acaecer su realidad consigo mismo. Veremos aún que en la «Fenomenol.» Hegel llama precisamente «historia» a ese modo de la motilidad.

En su historia real el Espíritu es la *totalidad* que acaece del ente mismo; de este modo se agudiza todavía el carácter de realidad del Espíritu; el Espíritu no es sólo realidad, sino que es *toda* realidad. Toda realidad es la «circulación del Espíritu» (185); las regiones del ente son los «momentos» de esa circulación descrita por la caída del Espíritu en lo otro de sí mismo (la «naturaleza») y la vuelta a sí mismo (el mundo espiritual). El Espíritu es esa totalidad del acaecer: «sólo esa totalidad del regreso es en sí y no pasa ya a otra cosa. El Espíritu es lo absoluto, y él mismo, su idea, se realiza absolutamente porque los momentos del Espíritu son ese Espíritu mismo; pero entonces no hay ya ningún rebasamiento posible» (186).

Esas indicaciones acerca del concepto del Espíritu absoluto eran necesarias para entender la determinación de la vida dada por Hegel (189 ss.). Vida significa Espíritu absoluto en la medida en que éste es «relación consigo mismo»; significa, pues, en general, el modo del ser del Espíritu. Vida significa esa relación consigo mismo en la medida en que es un ser-reflejo-en-sí mismo, como añade explícitamente Hegel: no por «una reflexión externa,» sino «en ella misma, o como ella existe» (189). Por los Escritos teológicos juveni-

les sabemos ya lo que eso significa: la vida es «autoigualdad absoluta» sólo al recoger la multiplicidad de sus determinaciones (de sus «momentos») en sí misma, mediante la captación, la conceptuación y el levantamiento de los momentos en la totalidad de la mismidad que se mantiene en los momentos. El progreso decisivo respecto de lo anterior es dúplice: por una parte, el modo de esta autoconservación y autoigualdad se determina como «*conocer*», y, en segundo lugar, la vida de la *naturaleza* y la vida del *Espíritu* quedan recíprocamente delimitadas por ese concepto del conocer, y precisamente de tal modo que ambos modos de la vida son modos diversos del «conocer».

La «idea de la vida» es un «proceso absoluto» en el cual una «totalidad» se mantiene con su mismidad en sus múltiples momentos, y precisamente por estar «*orientada*» a sus momentos, *comportándose* respecto de ellos. En este comportamiento se constituye la totalidad de la vida como «unidad negativa» de sus momentos, como unidad sólo en la unificación levantadora. Pero la unidad negativa es en no menor medida «unidad positiva»: ella misma es «la subsistencia de aquellos momentos», separada de ellos no es nada; todos los momentos son in-diferentes para la unidad de la vida; la vida es en todos ellos, como lo universal de ellos.

En este comportarse respecto de sus momentos (que es un comportarse de los momentos) se cobra la vida como *mismidad*: la vida misma produce (como sujeto) la unidad y totalidad que ella es. Su comportarse es un «conocer» al ser un ser-orientado: cada momento es *como tal* dado, captado y levantado. Lo que sigue pone de manifiesto que esta amplitud es propia del concepto de «conocer»; este concepto abarca tanto el comportarse de las cosas naturales (su relación consigo mismas) cuanto el de las esencias espirituales. La naturaleza es sin duda vida conocedora, pero no «autoconocedora», precisamente por lo cual es «sólo vida formal». Hegel caracteriza este modo de relación consigo mismo como «determinación», categoría que conocemos ya por la «Lógica» y a la que se contrapone la «destinación» como categoría de la relación de la vida espiritual. La naturaleza es «vida *en* sí misma, pero no *para* sí misma; para sí misma es una vida infinita *no-refleja*» (189; cursiva mía). Lo viviente natural no es el sujeto de comportamiento de su acaecer; no es ninguna mismidad que se produzca y ponga a sí misma, sino sólo una universalidad que se preserva «in-

diferente». Por eso esa vida sucumbe, por así decirlo, a su acaecer: vive indiferentemente en cada determinación que encuentra, sin contraponerse a ésta, sin poder rebasarla; sólo puede mantenerse como lo «universal» en sus determinaciones, pero no «levantarse» a sí mismo en ellas como determinado, para hacer de la determinación una auto-determinación. «De este modo la vida es puesta en una determinación esencial», sin poder ponerse *ella misma* como *determinación.*

La deficiencia de esa vida, la falta de verdadera unidad y mismidad consumadas, se expresa también en la razón entre los vivientes singulares y la vida universal (la naturaleza). La naturaleza es «la vida de muchos unos absolutos que son totalidades, divididos en sí y eternamente limitados, surgen al mismo tiempo en relaciones recíprocas y perecen, y son en una interacción general, universalidad y géneros incluso en su singularidad...» (190). Como ningún viviente singular es una verdadera mismidad ni puede acaecer completamente desde sí mismo, todos tienen su realidad propia «en otro» y por otro: por el «género». Pero tampoco el género es una mismidad ente-para-sí que se particularice como mismidad en sus singularidades. No es ninguna totalidad «refleja en sí misma» que se diferencie y ponga cada diferencia como momento suyo propio; sino sólo una «universalidad indiferente» frente a sus diferencias (192), universalidad que no tiene subsistencia sino en cuanto es lo «común» de sus partes singulares. De este modo también el género, por su parte, está remitido a alteridad, a una alteridad en la cual tiene su realidad: los individuos. La unidad de la vida natural se descompone en dos «partes» que no están unificadas en sí y por sí: «en cuanto ente no en sí mismo, sino en otro, es en individuos y en el género» (191); y la razón entre ambas partes no rebasa la mera «interacción»; individuo y género no se funden en una «conclusión» o cierre unificante y mediador. (Esta interpretación de la deficiencia de la unidad de género e individuo se recoge luego en la «Fenomenol.» y se distingue de la verdadera unidad del Espíritu universal con sus figuras singulares).

Al contraponerse, pues, a la «vida formal» de la naturaleza la vida propia como *Espíritu* hay que tener ante todo en cuenta una ambigüedad: «en sí» la naturaleza misma es ya Espíritu, pues es un momento de la acaeciente totalidad del Espíritu, precisamente el momento de su real ser-otro. La

contraposición de naturaleza y Espíritu no es, pues, una contraposición de dos sustancias; ambos son modos de la vida, y «vida en cuanto Espíritu» no es sino la *consumación y el cumplimiento* de la vida, hacia lo cual está dispuesta en sí misma la naturaleza.

Esa orientación apunta a la meta de la *unidad* consumada y lograda de la vida como «relación consigo misma» consumada y lograda. La «absoluta autoigualdad» en el ser-otro no puede representar más que una vida que se autoconozca en cada «momento», se autodetermine en cada determinación, se refleje en cada singularidad casual: una subjetividad que se conceptúe y se sepa, un ser espiritual. No nos hará falta argumentar otra vez aquí esa tesis; nos limitaremos a indicar el modo como en la «vida en cuanto espíritu» queda levantada a plena unidad unificante la razón entre la «universalidad» de la vida y los individuos vivientes.

En la naturaleza se trataba de la razón entre el género y los «muchos unos» «subsistentes» como partes; y hemos conocido la deficiencia de esa razón, la división de su unidad. Tampoco el Espíritu es vivo sino en una multiplicidad de «momentos» reales, de reales individualidades espirituales; pero su universalidad no es el género supremo de esas singularidades. La universalidad del Espíritu es más bien una «totalidad refleja en sí» (189, 192), la cual se despliega en sus momentos, se particulariza en sus singularidades. No es «indiferente» respecto de sus determinaciones, sino que se comporta en ellas como «absolutamente diferente», como universalidad no sólo cuantitativa, sino también cualitativamente diferente (192); se diferencia ella misma y hace que su diferente multiplicidad acaezca desde sí misma. Sigue siendo el sujeto «ente-para-sí» de ese acaecer, pues no sólo se mantiene en todos sus momentos como lo indiferentemente «común» de los momentos, no sólo tiene en ellos simple «subsistencia», sino que se «levanta» en sus momentos, los retrocapta («refleja») y les da existencia sólo «ideal», como momentos ideales del todo. Hegel no desarrolla aquí todavía lo que es positivamente por su esencia esta totalidad en sí refleja del Espíritu; indica sólo que esas universalidades espirituales están «por encima de los géneros» (192) y que su realización en las singularidades es un cerrar-se-consigo mismo, una «conclusión» (191). La determinación esencial positiva de este acaecer se da en la «Fenomenol. del Espíritu», que la despliega como *historia*.

El sistema de Jena es decisivo por lo que hace al lugar originario del concepto de vida en la fundamentación ontológica, porque en él la «vida» se empieza a ver ya y a determinar desde el *Espíritu*: la vida aparece como modo de ser del Espíritu (esto es, como modo de ser del ente más propio y al mismo tiempo como modo en el cual *es* como tal el ente en su «esencialidad»), mientras que en los Escritos teológicos juveniles «Espíritu» era primariamente título de un modo de ser *de la vida*, o sea, que el Espíritu se ponía y determinaba desde la vida. Esta tajante comparación no se propone registrar una ruptura, sino sólo mostrar uno de los puntos centrales en los cuales se cruzan las dos tendencias orientadoras de la filosofía hegeliana y en los que la idea rectora originaria (la de la vida) es reprimida por la posterior (la del saber o del Espíritu). Estas tendencias no se aíslan una frente a otra, sino que se ponen en una íntima pugna en la cual se envuelven la una a la otra, sin que el combate termine nunca a lo largo de toda la filosofía hegeliana. La posición de la vida desde el Espíritu, su determinación como *conocer*, obliga necesariamente a la ontología a situarse en el terreno de la vida *humana*, en el cual el conocer se libera y puede cumplir como auto-conocerse la realidad del Espíritu. En cuanto conocer, la vida es un modo del *ser*, de modo que el despliegue de la «vida como Espíritu» exige el despliegue del *ser de la vida humana;* pero luego se tenía que producir la discusión de la *historia* como modo de ser de la vida humana. Tiene que producirse en cuanto que el conocer se pone como *vida;* pero en la medida en que la vida se pone como *conocer*, la historicidad misma queda expulsada de la historia de la vida: la verdad de la vida se orienta hacia la idea de un saber absoluto y, por lo tanto, *a*-histórico en última instancia. La «Fenomenol. del Espíritu» es el primer y último intento de Hegel de unificar co-originariamente ambas tendencias, de dar un fundamento histórico a la a-historicidad del saber absoluto (es posible caracterizar brevemente ese intento mediante la siguiente fórmula: mostrar cómo la vida, en cuanto histórica, lleva en sí la posibilidad de devenir a-histórica, y cómo, en cuanto histórica, realiza esa posibilidad). Los posteriores cursos de Hegel sobre filosofía del derecho y filosofía de la historia no contemplan ya la historicidad como determinación ontológica de la vida, sino que conciben la historia ahistóricamente desde el primer momento, desde el saber absoluto.

La vida como concepto del ser en la «Fenomenología del Espíritu»

20

Introducción y determinación general del concepto de vida

De acuerdo con la intención de la obra —desarrollar los diversos modos del ser como modos del Espíritu que aparece— el concepto de vida se centra explícitamente en la «Fenomenología del Espíritu» en torno a la «vida como Espíritu», a la vida como ser esciente y consciente, «autocognoscente». Con ello la vida humana se pone desde el primer momento en el centro de la «Fenomenol.»: la vida se introduce como «autoconsciencia»; la autoconsciencia llega a su verdad a través de la correspondencia y la contraposición de la «independencia y la dependencia», el «dominio y la servidumbre»; esas contraposiciones se unifican en la «formación» y en el «trabajo»... Son, todas ésas, determinaciones ontológicas de la vida humana y —cosa decisiva— de la vida humana en su plena historicidad, en su concreto acaecer en el mundo. Pero eso no significa en modo alguno que la «Fenomenol.» dé un análisis fenomenológico de la vida humana en cuanto histórica, una filosofía de la historia o cosa parecida. La vida humana no se despliega como un modo del ser junto a otros, y no es como tal objeto del análisis, en esa autonomía, sino que este sentido de la vida está desde el primer momento a la vista como modo de ser del *Espíritu* absoluto, como un ser en el cual se consuman y cumplen *todos* los modos del ser, un ser en el cual el ente en su *totalidad* llega a la verdad. El carácter de «totalidad» del Espíritu, ya rector en el sistema de Jena (supra, pág. 220), subyace también a la «Feno-

menol.», pero esa totalidad se documenta aquí de un modo del todo diferente: se «realiza» en el acaecer de la vida humana misma, en el acaecer de la vida «como autoconsciencia». La «Fenomenol. del Espíritu.» es de arriba a abajo una ontología general, pero fundada en el ser de la vida en su historicidad. La obra no se divide en partes «histórico-filosófica» y «sistemática», sino que desde la primera línea el concepto ontológico de la vida suministra el terreno unitario de todas las dimensiones de la obra. El Espíritu «aparece» (y necesariamente) como histórico, para levantar en cuanto Espíritu histórico su misma historicidad en sí. Ya con el primer paso de la Fenomenología se ve la vida como objeto histórico, pero también con ese primer paso esa historicidad se ve desde la idea del «saber absoluto», que la levanta.

Nuestra tarea no consiste ahora en un análisis seguido ni siquiera de las secciones de la obra que son decisivas para el concepto ontológico de la vida; intentaremos más bien realizar la interpretación de esos pasos sólo hasta el punto en el cual se hace visible el concepto de vida en su plena historicidad como fundamento de la ontología y, con ello, también la dimensión de toda la posterior teoría de la historicidad.

El concepto ontológico de la vida se despliega explícitamente dos veces en la «Fenomenol.»: la primera vez al principio de la sección B, «Autoconsciencia» (II 134 ss.), o sea: donde el Espíritu que aparece se mueve primero en el «doméstico reino de la verdad», en la «verdad de la certeza de sí mismo»; en este lugar da Hegel la determinación ontológica de principio de la vida. En segundo lugar, la vida aparece como objeto de la «razón observante» (193 ss.); aquí se ve la vida como objeto de la autoconsciencia racional, como figura real del ente. Pero también en este lugar, también como objetividad, la vida caracteriza una inflexión decisiva de la Fenomenología: en ella la autoconsciencia racional «encuentra» su ob-jeto como *sí misma,* y empieza de este modo la superación de la ob-jetividad como tal. Para la interpretación del concepto ontológico de la vida el punto de partida necesario y dado por Hegel mismo es el primero de esos pasos.

Ya antes en la «Fenomenol.» la «esencia de la vida» se había caracterizado provisionalmente: ello ocurre en el lugar en que se abre como «infinitud», con lo «universal incondicionado» como objeto del entendimiento, el «mundo suprasensible» y con él la verdad del mundo sensible. Mundo sen-

sible y mundo suprasensible se unifican en la universalidad y la autoigualdad de la «ley», la cual tiene «en sí» levantada la «diferencia» de ambos. Hegel llama «infinitud» la autoigualdad que «es la diferencia en sí», o sea, la autoigualdad que se diferencia en sí misma y se mantiene en su diferencia (125). «Esta simple infinitud, o el concepto absoluto, ha de ser llamada esencia simple de la vida, alma del mundo, sangre universal, omnipresente, no enturbiada ni quebrada por diferencia alguna, sino que es ella misma todas las diferencias así como su levantamiento, y pulsa en sí misma sin moverse, vibra en sí misma sin estar agitada. Se es *igual a sí misma,* pues las diferencias son tautológicas; son diferencias que no lo son. Esta esencia igual a sí misma no se refiere, pues, sino a sí misma» (126).

Los caracteres, ya por nosotros conocidos, de la motilidad de la vida como unidad unificante se reúnen con las mismas palabras que en el sistema de Jena («relación consigo misma») bajo el título de «simple infinitud». Infinita: pues esa motilidad no se pierde ni se termina nunca, sino que se mantiene y sostiene en la *unidad* de lo vivo. Cada «diferencia», cada determinación en la que «cae» lo vivo en su motilidad, se levanta en la unidad de la vida, de tal modo que lo vivo tiene la diferencia en sí mismo, es «diferencia interior» (125). De este modo se puede mantener plenamente la autoigualdad de la vida en todo ser-otro: la vida se relaciona sólo consigo misma. Este modo de ser se determina partiendo de su *motilidad,* y de un modo más categórico que hasta ahora: la autoigualdad se concibe como tranquila agitación del «puro automoverse» (127). Pero en este lugar no queda todavía claro por qué esta «esencia de la vida» ha de llamarse «alma del mundo», «sangre universal», sino que se remite a la explicación posterior; por los caracteres de omnipresencia y universalidad de la vida, ya aquí destacados, se hace ya visible la *totalidad* interior de ese concepto del ser, a la que ya antes hemos aludido.

Con la infinitud como carácter ontológico de la vida se introduce también el desarrollo explícito del concepto ontológico de la vida (134 ss.). La «Fenomenol. del Espíritu» nuestra el despliegue de los modos del ser en la motilidad del saber, de la consciencia (la interpretación misma del concepto de la vida mostrará la justificación de ese proceder); por eso precede a la determinación ontológica de la vida una caracterización de la esencia de la autoconsciencia (132-134), sa-

ber en el cual aparece por vez primera la esencia de la vida. Como Hegel desarrolla y concreta luego (137 ss.) la esencia de la autoconsciencia partiendo del concepto ontológico de la vida, podemos pasar aquí inmediatamente a la interpretación de este concepto.

«La esencia (de la vida) es la infinitud en cuanto *estar-levantadas* todas las diferencias, el puro movimiento rotatorio del eje, la calma de sí misma como infinitud absolutamente agitada, la *independencia* misma en la que están disueltas las diferencias del movimiento...» (134). Aquí se hace decisivo el concepto de independencia. La vida es la independencia misma, o sea, no un ente independiente junto a los demás, no algo independiente además de ser externo a otro, sino que la independencia es una determinación del *ser* de la vida, y constituye precisamente la peculiar «infinitud» de la vida, su peculiar totalidad y universalidad, el modo en el cual la vida se contrapone al todo del ente y lo «refiere» a sí. La vida se encuentra como mismidad en el movimiento, de tal modo que asume y «disuelve» todas las «diferencias» en su permanente mismidad, de tal modo que todo ente al que distingue de sí (tanto las propias determinaciones del estar en el que cae como el estar del ente otro) es esencialmente no-independiente, se aparece como no estante sobre sí, no independiente. Al descubrir de este modo la vida todo ente en esta «relación consigo misma», al convertir su independencia en «eje» en torno del cual gira toda la multiplicidad de las «diferencias», se convierte en «medio universal», «fluído universal», «sustancia fluida simple» (134) de todo ente. Esas determinaciones se refieren al carácter central de la vida, por el cual puede llegar a ser concepto universal y fundamental de ser; reaparecen por toda la ontología de Hegel, y ya las hemos encontrado a propósito de las categorías de la vida en la «Lógica». El ser de la vida no es cósmico, objetivo, no es nada ante lo cual se quiebre el ente ni nada que pueda ser superado por algún ente; no es un ente cualquiera entre los demás, sino un *medio*, un centro de todo ente, en el cual es mediado cada ente, de tal modo que sólo en esa mediación se aparece; una «fluidez» que lleva en sí todo ente, lo penetra y lo recorre todo, y constituye como tal fluidez precisamente la «sustancia» del ente, aquello por lo cual el ente cobra «subsistencia». Y como tal fluidez universal la vida no fluye, sino que permanece infinitamente igual a sí misma, infinita independencia subsistente.

Con esta explicación la «omnipresencia» de la vida como «alma del mundo», ya antes aducida, cobra una primera documentación. Podría entenderse la universalidad e independencia de la vida en el sentido de una consciencia universal, de tal modo que todo ente fuera sólo ser-para-esa-consciencia. Pero esta interpretación, pese a reforzarse por el hecho de que la vida se estudie bajo el rótulo de «autoconsciencia», es falsa. La referencia ontológica de la vida a la totalidad del ente no se debe deformar en el sentido de una referencia gnoseológica entre consciencia y objetividad. La vida es consciencia y autoconsciencia única y exclusivamente porque es «medio universal» y «sustancia fluida» del ente. La vida como «autoconsciencia» presupone esa ontológica «esencia de la vida»; la autoconsciencia, como título del ser de la vida, significa un modo de esa independencia subsistente. Precisamente la mera relación de la consciencia a un ob-jeto ha sido ya levantada, en ese nivel de la Fenomenología; como todavía veremos, no hay para la vida ninguna mera ob-jetividad, sino sólo independencia o dependencia. La vida es un ser tal que con su estar todo ente deviene des-objetivado, «referido» a la vida, vivo; la vida es esencialmente ser vivificador, y se refiere *sólo* a sí misma. Se refiere a sí misma incluso cuando se refiere a no-independiente, pues sólo puede ser no-independiente lo que por su posibilidad propia es independiente, subsistente, lo que «en sí» es ya *vida.*

En cuanto «medio general» en el que todo ente *es,* en cuanto «fluido general» o universal que penetra con su corriente todo ente y constituye él sólo «la subsistencia o sustancia» de todas las «diferencias», la vida es una totalidad *que acaece,* «sustancia del movimiento puro en sí mismo»: el todo de una conexión de movimiento cerrada en sí misma, que luego Hegel despliega en sus «momentos»:

La totalidad del ente, que tiene su ser en el medio universal de la vida, subsiste en lo inmediato como multiplicidad de figuras diferentes, «ente para sí» cada una, desplegada en el tiempo y el espacio. La autoigualdad del medio universal existe por de pronto sólo como universalidad de *espacio* y *tiempo,* en la cual es todo ente en cuanto figura diferenciada. Así la «esencia» de la vida es «la simple esencia del tiempo, que en esta autoigualdad tiene la cumplida figura del espacio» (134; «esencia» significa en ese paso *sólo* esencia, todavía no «realidad», o «abstracción», todavía no «resultado». No podemos explicar aquí la subordinación del

espacio como figura del tiempo; Hegel la fundamenta en la Lógica de Jena, págs. 202 ss.). La unidad de la vida, que unifica la multiplicidad desplegada y diferenciada del ente, se manifiesta primero sólo en la «forma» universal del espacio uno y del tiempo uno, en la cual está todo ente.

Así, pues, la unidad de la vida es inmediatamente en sí misma «unidad escindida» desplegada en una multiplicidad de figuras diferentes y subsistentes por sí; la vida es en sí misma «unidad negativa», unidad sólo en el unificante levantar la escisión. «En este simple medio universal las diferencias son en no menor medida como *diferencias;* pues este fluido universal no tiene su naturaleza negativa sino siendo el *levantar* de esa misma naturaleza negativa; pero no puede levantar las diferencias si éstas no tienen subsistencia» (134). Es ésta la ya varias veces aducida acentuación del carácter real de la contraposición (supra, pág. 219), como resultado de la cual es final y verdaderamente la unidad unificante. Las diferencias de la vida son pues determinaciones *entes* o *entes* determinados, «figuras independientes», «partes que son para sí», que tienen una «subsistencia». Pero esa independencia de las figuras se disolverá; y se verá que «su ser...» es «precisamente aquella simple sustancia fluida del puro movimiento en sí mismo», que su ser-para-sí es «tan inmediatamente su reflexión en la unidad», «y como *ésta* es la *subsistencia,* tampoco la diferencia tiene independencia sino en ella» (135).

Con ello queda predibujado el decurso de la interna motilidad de la vida, el modo del acaecer de la totalidad. La independencia de las figuras diferentes y subsistentes para sí se disolverá, y la unidad de la vida, diferenciada en sí, se mostrará como su verdadero ser, como su «sustancia». Como la vida no representa ningún poder ajeno a esas figuras, sino precisamente su sustancia, este «sometimiento de aquella subsistencia a la infinitud de la diferencia» no se puede cumplir más que como *acaecer propio* de aquellas figuras. La vida es un acaecer no sólo en su totalidad, sino también en cada ser parcial singular; la vida acaece como «proceso vital» en cada ente singular. La figura singular ente-para-sí se yergue «contra la sustancia universal, niega esa fluidez y continuidad con ella y se afirma como no disuelta en esa universalidad, sino como persistente por la separación respecto de esa naturaleza inorgánica y por el consumo de la misma» (135). Éste es el «*primer* momento» de la motilidad

de la vida: el proceso vital de la «individualidad». En lo que sigue se determina más detalladamente.

El individuo ha salido de la universalidad de la vida: vida se ha contrapuesto a vida. Para el individuo, todo ente externo a él es «alteridad»; el individuo no se puede mantener como mismidad frente a esa alteridad sino «consumiéndola», incluyéndola, utilizándola, gastándola en su vida. El individuo tiene lo otro como «naturaleza inorgánica»[34] suya, su mismidad es el ser organizador que se procura órganos para apropiarse lo inorgánico («Organización era título puesto a «individualidad» ya en el Fragmento de sistema de Frankfurt). Pero esta alteridad del individuo —la naturaleza inorgánica que se despliega en el espacio y en el tiempo— es precisamente la forma inmediata de la vida universal, de la sustancia universal, frente a la cual todo singular —incluso el individuo organizador— no es más que una determinación ente, una diferencia parcial. Al incluir en su vida la naturaleza inorgánica, el individuo incluye al mismo tiempo la vida misma en su singularidad; la sustancia universal de la vida «es ahora *para la diferencia* que es en y para sí, y, por lo tanto, movimiento infinito, por el cual es consumido aquel medio estático; es la vida como *ser viviente*» (136). La vida universal existe *para* la diferencia; el individuo deviene *sujeto* de la vida, se convierte en medio universal del ente; la vida es esencialmente como *viviente* (individual en cada caso). El medio vivo del ente no es ya la simple extensión de las figuras en las formas generales del espacio y el tiempo, sino el individuo viviente que centra en sí toda esa extensión como «alteridad» suya.

«Pero esa inversión es esencial» (136). El individuo *es* individuo sólo en su contra-posición a lo universal, pero lo universal constituye precisamente la «*esencia*» del individuo, aquello que la vida ha sido ya en cada caso antes de poder ser individuo, aquello por lo cual el individuo tiene su «subsistencia». El individuo *es* sólo como figura de la «vida universal» de la que procede y a la que regresa. En el con-

[34] "Naturaleza inorgánica" significa aquí el ente en la medida en que no está aún recogido y apropiado en la "organización" de la individualidad. La contraposición respecto a "naturaleza inorgánica" es naturaleza *organizadora*, o sea, individualidad; como se desprende de lo que sigue, la naturaleza inorgánica es la totalidad del ente en su contraposición a la individualidad (ya en el Fragmento de sistema de Frankfurt "naturaleza" significaba, en contraposición a "organización", "todo lo demás", frente a la (humana) individualidad). (Cfr. supra, § 18).

sumo de lo universal el individuo consume su esencia, aquello de lo que vive; y no se mantiene como individuo, sino como diferencia de lo *universal*, del «género». En el proceso de la individualidad el individuo se levanta como tal. «Lo que se consume es la esencia; la individualidad que se mantiene a costa de lo universal y que se da el sentimiento de la unidad consigo misma levanta precisamente con ello su *contraposición* a lo otro, contraposición *por la cual* es para sí; la unidad consigo misma que ella misma se da es precisamente la *fluidez* de las diferencias, o también la disolución universal» (136). Con eso acaece el «sometimiento de aquel subsistir (de los individuos entes para sí) a la infinitud de la diferencia», el «*segundo* momento» de la interna motilidad de la vida.

Los dos momentos separados de la vida se reúnen de este modo en *una* totalidad que acaece: la vida *és* solo en la escisión de las figuras vivientes que son para sí; pero el mismo proceso que realiza la figura individual la levanta como individualidad, y lo realizado es más bien una nueva forma de lo universal. (Aducimos anticipativamente a título de explicación la posterior concreción de este punto: la «obra» que el individuo deja tras él, la realidad de su vida y de su hacer, no es realmente sino como momento en la realidad universal del Espíritu, de la cual procede y en la que queda asida; esta determinación se refiere tanto a la razón entre las obras y realidades naturales y el género natural cuanto a la razón entre las obras y realidades espirituales y el Espíritu universal.)

En este punto de la explicación Hegel resume los caracteres de la vida hasta aquí desarrollados en la totalidad de la conexión de movimiento cerrada en sí misma: «La vida está constituida por toda esa circulación», no por ñinguno de los momentos singulares como tales, tampoco por su simple suma, sino sólo por la unidad entera que acaece, se escinde y se vuelve a unificar: «el todo que se desarrolla disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en ese movimiento» (137).

Pero todavía falta la determinación general, a saber, *qué* es la *nueva* unidad y universalidad de la vida resultante de la reunión de los dos momentos separados, unidad que constituye la *realidad* entera y propia de la vida y por la cual se

diferencia de la primera unidad inmediata (de la simple división en figuras diferentes). Hegel la contrasta con la primera unidad inmediata (supra, pág. 230) contraponiéndola, como unidad refleja, mediada, a la unidad inmediatamente presente «como un ser». La realidad de la vida no es ya meramente la «configuración estáticamente desparramada» en el medio universal del espacio y el tiempo, sino el *acaecer* que levanta en sí y sostiene toda esa configuración como «momentos». Es una «unidad refleja», una unidad que se produce en el unificar la escisión, un ser que se vuelve a inclinar sobre sí mismo partiendo de la multiplicidad de las diferencias entes y que se comporta como autoigualdad en las diferencias. Y Hegel sigue diciendo: esa unidad es «el simple *género* que en el movimiento de la vida misma no existe para sí mismo como tal simple; sino que en este resultado la vida remite a *alteridad,* a saber, a la *consciencia para* la cual es *en cuanto* tal unidad, o *en cuanto* género» (137; las cuatro últimas cursivas son mías).

La dificultad de la interpretación de esa proposición se encuentra ante todo en el concepto de «género» que aquí aparece y en la amplitud del concepto que en él se anuncia. Empezamos la interpretación por el final de la proposición.

La unidad refleja que constituye la realidad de la vida no es existente para sí «en el movimiento de la vida misma»; esa realidad no «se da» «simplemente» en la totalidad del ente, ni en general como ente que la represente, pues la realidad de la vida es precisamente la totalidad misma del ente en acaecer; pero, por otra parte, la vida tiene que ser como existente real, la vida «es sólo real en cuanto figura» (136 s.). Además, la vida remite a *alteridad*», es esencialmente *para* algo otro, ob-jeto. La unidad refleja lleva su objetividad *en sí* misma; como unidad refleja tiene que serse ob-jetiva en la multiplicidad ente desde la cual se vuelve a inclinar sobre sí; tiene que tener *ante* sí la multiplicidad de sus diferentes figuras como tales, para poder mediar y unificar esas figuras y a sí misma en ellas. La vida, pues, remite en sí misma a otro que esencialmente no es sino *su* alteridad, lo otro que la vida: es esencialmente «*consciencia*», consciencia en el destacado sentido de la «Fenomenol.», o sea, un ser al cual es esencialmente objetiva y para él una alteridad, de tal modo que se com-porta respecto de lo otro, *sabe* de ello.

De carácter de totalidad de la vida se obtiene su ulterior determinación como «género»; de su carácter de *reflexión* se obtiene su determinación como «autoconsciencia».

La vida como *género*: hemos visto cómo en el sistema de Jena se apelaba para la universalidad de la «vida en cuanto Espíritu» a una totalidad «superior» a la del género (supra, pág. 223). Cuando ahora Hegel llama a la totalidad de la vida precisamente «simple género», es que el concepto de género tiene que haber experimentado una transformación esencial. Ya aquí no significa primariamente los «géneros naturales» en cuanto modos en los cuales se realiza la universalidad de la vida natural, sino, en general, una destacada realización de la universalidad: universalidad que se produce y se mantiene en el acaecer; el género natural no es más que un modo particular de ese género, y un modo precisamente impropio. Con el nuevo concepto de género Hegel se retrotrae a la significación originaria de genos en su relación con génesis, como modo de la motilidad (cfr. Erich Frank: Das Problem des Lebens bei Hegel und Aristóteles [El problema de la vida en Hegel y Aristóteles] 614 s.). Hay que tener en cuenta que Hegel habla sólo *del* género o del simple género (en singular). La vida no es un género junto a otros, ni siquiera el género supremo situado por encima de los demás, sino el género como tal, y precisamente por tener en cuenta que el género es el único verdadero acaecer en el que se realiza «vivientemente» universalidad verdadera, en que se particulariza unidad unificante en figuras reales diferentes, sin ser dividida. Hegel determina resueltamente la esencia del género como tal motilidad destacada. El género es en su figura propia un «movimiento» que discurre y se dispersa por «partes simples, inmediatamente universales en sí», las cuales son «reales» en cuanto partes (221). El género se «separa y se mueve» «en su elemento sin diferencias», de tal modo que «en su contraposición» es «para si mismo al mismo tiempo sin diferencia (225), o sea, que es una real autoigualdad que se levanta en sus diferencias reales y que se mantiene como su «unidad negativa». Pero, como queda dicho, el género cumple esas determinaciones sólo en su figura *propia*, a saber —y como todavía hay que mostrar— en cuanto «consciencia» y, más precisamente, en cuanto «autoconsciencia». En la medida en que la vida es esencialmente una tal autoigualdad universal y unificante que acaece, es género sin más; en la medida en que cumple ese

acaecer en su figura propia de «consciencia», es «autoconsciencia».

Al mismo tiempo, la determinación de la vida como género es un paso decisivo hacia adelante, hacia la concreción del concepto de vida. El género es una universalidad que se encuentra en todas las regiones del ente y bajo la cual se particularizan todas las especies del ente. Con la concepción de la vida como género se tienen la posibilidad y la tarea de desarrollar la *totalidad* interna de la vida en conexión concreta con todas las regiones del ente. El acaecer de la vida como género suministra al mismo tiempo el terreno en el cual es posible conceptuar todos los géneros del ser en su relación ontológica con el «simple género» vida.

La vida como «*autoconsciencia*»: a menudo hemos visto que la motilidad de la unidad unificante y de la autoigualdad, específica de la vida, se considera en su figura propia como motilidad del *saber*. La vida no es género y además auto-consciencia, sino que las dos determinaciones significan la misma situación: *en cuanto* género la vida es autoconsciencia. La motilidad de la vida *es* motilidad de la autoconsciencia: sólo un ser en el modo de la autoconsciencia cumple la unidad unificante y la autoigualdad de la vida. En el posterior lugar de la «Fenomenol.» en el que se trata la vida como objeto de la autoconsciencia que observa, esa «identidad» de la motilidad de ambas se presenta explícitamente como fundamentación de que la autoconsciencia no tiene como objeto sino a *sí misma* en la observación de la «vida orgánica». Por de pronto Hegel resume la motilidad de la vida orgánica: ésta se tiene «a sí misma como final», de modo que por el «movimiento de su hacer», «por la alteración que ha realizado el hacer, no se produce sino lo que ya era»; sin duda en la motilidad de la vida está presente la «diferencia» (entre lo que en cada caso es y aquello a lo que en cada caso se orienta), «pero eso es sólo apariencia de una diferencia» (196 s.). Y Hegel dice en seguida, caracterizando la motilidad de la autoconsciencia: «Pero *precisamente* eso es la autoconsciencia, distinguirse de sí de un modo tal que al mismo tiempo no resulte diferencia alguna» (197, cursiva mía).

Pero esta determinación más formal de la vida como saber arraiga por su parte en otra circunstancia, tomada directamente de los caracteres de la vida explicitados en el lugar de la «Fenomenol.» antes interpretado (137). En su

«resultado», en su realidad plena y propia, la vida remite a «alteridad»; la vida es esencialmente *para otro, ob-jeto,* pero objeto al modo de la dependencia o independencia, propio de la vida. Es decisivo ver que esta remisión a otro, esencial a la vida, abarca tanto el vivo para otro y contra-otro de los «individuos «independientes o dependientes (el estar en común) cuanto la objetividad de todo el «despliegue» de la vida *para* la individualidad que vive en esa extensión. La vida en sí misma y por su esencia exige no sólo ser conocida, sino también ser re-conocida; en cuanto vida *es* no ya ni sólo para una autoconsciencia, sino para *otra* autoconsciencia. La consecuencia con que se fija ese dúplice ser-para-otro como determinación ontológica de la vida lleva forzosamente el ulterior desarrollo del concepto de la vida a la dimensión del concreto acaecer de la vida en el mundo; las dos tendencias del ser-para-otro se explicitan por las categorías vitales del apetito» y el «reconocimiento», y cobran su primera expresión concreta en la razón entre «dominio y servidumbre».

Pero la esencial remisión de la vida a la autoconsciencia sigue sin justificar la determinación ontológica de la vida como autoconsciencia. ¿No se introdujo precisamente la autoconsciencia como lo «otro» que la vida (supra, pág. 232)? Lo que importa es comprender que cuando ahora el despliegue del concepto de la vida pasa al despliegue del concepto de la autoconsciencia (137, Segunda sección y ss.), no se tienen ningún paso a otro ser, que el ser de la vida no trasciende a nada otro, sino que es aferrado precisamente en su esencia propia.

Inmediatamente después de reconducir la vida «a otra cosa que ella, a saber, a la consciencia», Hegel prosigue: «pero esta otra vida... es la autoconsciencia» (137). O sea, ¡lo otro que la vida es otra *vida,* es ello mismo vida! La razón entre las dos vidas se determina del modo siguiente: la autoconsciencia es la vida «para la cual es el género como tal y que para sí misma es género»; pero «género» era la determinación aplicada a la vida como «unidad refleja», a la totalidad y universalidad de la vida en su ser propio (supra, pág. 233). La autoconsciencia es pues «para sí misma» lo que la vida es sólo *en sí,* la vida que hasta este punto había sido objeto de la Fenomenología. La descripción de la vida como autoconsciencia significa el paso de la vida meramente en sí (objetiva) al ser-para-sí de la vida; sólo con la con-

cepción de la vida como autoconsciencia se consigue el concepto ontológico propio de la vida.

En el curso de la Fenomenología la vida aparecía como objeto de la autoconsciencia (como la cosa en cuanto objeto de la percepción, el fenómeno y el mundo sensible en cuanto objeto del entendimiento): «el objeto que es para la autoconsciencia lo negativo... ha devenido en sí *vida*» (133): con esas palabras empieza el despliegue del concepto de vida. Ya se ha descrito cómo aparece la vida en cuanto objeto. Al hacerlo se mostró que aquello *para lo cual* la vida devenía objetiva no era sólo aquello a lo que la vida está ontológicamente remitida, sino que es (junto con su objeto) el ser de la vida misma. Es para sí mismo lo que la vida objetiva para él es sólo en sí. En este destacado sentido hay que entender la «identidad» de consciencia y objeto que primeramente se alcanza con la autoconsciencia. La autoconsciencia es lo «*otro*» que la vida, en la medida en que la vida se toma como ente, ente-en-sí, objetivo; es el *ser* de la vida misma en la medida en que es aquello para lo cual y por lo cual puede ser la vida en cuanto ente.

Cuando ahora (137-140) se repite la motilidad de la vida antes expuesta (134-137) como motilidad de la autoconsciencia, la repetición significa la concreción extrema del concepto de vida: la vida no se describe ya como objeto, como ente-en-sí, sino que se vive, por así decirlo, como acaecer en el modo de su ser-para-sí-misma; el análisis se sitúa en la mismidad propia de la vida, en su «independencia».

La vida en su ser-para-sí misma, en cuanto autoconsciencia, se determina por el concepto del género, esto es, en su acaecer comportante específico como unidad y universalidad; y el género ente-para-sí recibe el título de «simple» o «puro *Yo*». «El simple Yo es el género o simple universalidad para la cual las diferencias no son tales, pero sólo en cuanto es esencia negativa de los momentos independientes configurados...» (137). El «Yo puro» no se puede entender aquí como Yo aislado contra el mundo o como consciencia trascendental, etc.; Hegel dice explícitamente que en ese Yo está contenida «toda la extensión del mundo sensible» (133); veremos aún que precisamente la unidad concreta de Yo y mundo es lo característico de esa determinación. El acaecer del Yo se cumple en la pugna concreta con el mundo, y el Yo es «simple» en el sentido de que sólo por obra de esa pugna (todavía no explicitada) se «enriquece» y llega a su

plena esencia; es «puro» en la medida en que aquí se capta en su puro ser como para-qué de todo ser-para-otro, de toda objetividad «ente-en-sí». Cuando la autoconsciencia cobra por de pronto el título «Yo», se apunta con ello al modo de ser específico de la vida como autoconsciencia, a la subjetividad consciente que es la única que puede cumplir la autoigualdad consumada en el ser-otro; pero, en segundo lugar, se apunta también a la figura aún «simple», todavía no «enriquecida» en la cual aparece aquí la autoconsciencia en el «primer momento» de su motilidad; el *Yo* se ampliará en «mundo» y se «enriquecerá». En la medida en que el Yo es el género ente-para-sí como tal, es la suprema unidad y universalidad en todo ente; los diversos modos del ser tienen que ser conceptuados en su relación interna con el ser-Yo, como «diferencias» del Yo puro.

Nos encontramos en uno de esos puntos en los cuales la ontología orientada por el ser de la *vida* muta inmediatamente en ontología orientada por el ser del *Yo esciente.* La categoría del «Yo puro» crece aquí, como por sí misma, del despliegue del concepto de vida, para luego tomar la dirección en el ulterior desarrollo de ese concepto, primero como título que nombra el modo de ser de la vida y el modo de su acaecer: la vida *como* autoconsciencia. En este punto, gracias a la totalidad y universalidad intrínsecas a la *vida,* el Yo puro se convierte en el género ente-para-sí como tal, al que están referidas todas las «diferencias»; muy pronto, sin que todavía se explicite ese arraigo del Yo puro en el concepto de la vida, el Yo será apostrofado como «la esencialidad pura del ente, o la categoría simple» (177). Pero la explicación de la autoconsciencia discurre por de pronto plenamente bajo la idea rectora de la vida.

Ahora bien: la autoconsciencia repite en su motilidad los «momentos» de la motilidad universal de la vida (supra, pág. 229): el proceso de la individualidad que se mantiene «a costa» de la vida universal se concreta ahora como «apetito», y la «unidad refleja» de individuo y vida universal, que se produce como resultado de ese proceso, se concreta como «reconocimiento» recíproco. En este acaecer se consuman en uno la unificación de Yo y objetividad (la vivificación del mundo, la mundalidad de la vida) y la unificación de Yo y (otro) Yo (la nosotros-eidad de la vida); el Yo busca y halla su autoigualdad en ambas direcciones del ser-otro (supra, pág. 236). La consumación de esa unificación no significa,

naturalmente, la vinculación de algo antes separado y recíprocamente aislado, sino el cumplimiento y la realización de una unidad originaria en la escisión.

La motilidad de la autoconsciencia comienza como *«apetito»*. El Yo simple es «género», o «lo universal simple» de la vida, sólo «por ser esencia *negativa* de los momentos independientes configurados; y la autoconsciencia es, por lo tanto, cierta de sí misma mediante el levantamiento de esa alteridad que se le presenta como vida independiente; es *apetito*» (137 s.).

¿Qué es, por de pronto, esa «alteridad» independiente que se enfrenta al Yo y que tiene que ser «levantada» para que el Yo pueda ser lo que es? Hegel determina el objeto independiente, contra-puesto al Yo, como «vida», y más precisamente como la «extensión, la singularización y la realización de la vida que se diferencia múltiplemente en sí misma» (152), la «entera extensión del mundo sensible», como se decía en el paso anterior (133). El objeto del Yo es, pues, el *mundo* tal como se aparece inmediatamente como lo otro que el Yo, como extensión, singularización y realización en la cual el Yo vive en cuanto viviente y la cual constituye su vida y es su vida misma; y en cuanto es lo otro que el Yo viviente se presenta sólo en las relaciones vitales del Yo, es esencialmente ob-jeto del «apetito».

«Apetito» significa aquí la actitud originaria de la mismidad frente al ente, un modo de su *ser*, y no un acto psíquico ni cosa parecida. En la medida en que el Yo vive inmediatamente en la «extensión, singularización y realización» de la vida, vive «de modo *objetivo*» (138), los múltiples «momentos» que lo encuentran devienen «figuras» independientes del Yo; el Yo no se refleja en ellas, no se recoge desde ellas, ni se alza tampoco en ellas. Pero esta existencia in-mediata del Yo es —como sabemos desde los Escritos teológicos juveniles— su no-verdad, la pérdida de su esencia. Por eso el apetito, en el cual el Yo quiere «levantar», negar, asumir en su propio ser-sí-mismo el mundo que se le enfrenta como «vida independiente», no es sino el ansia del ser propio del Yo. Donde Hegel introduce el apetito como categoría de la vida, lo determina resueltamente desde el punto de vista de la esencialidad propia del Yo. El Yo vive en la «extensión del mundo sensible», de tal modo que éste tiene «subsistencia para él»; pero, por otra parte, no tiene subsistencia más que en la vital relación del apetito del Yo, en la relación

«con la unidad de la autoconsciencia consigo misma», *como* «aparición» del Yo. Lo que en la unidad *unificante con el* Yo es «esencial» se toma y se apetece como subsistencia independiente; de este modo el Yo vive en la «contraposición de su fenómeno y su verdad». Pero en la medida en que la unidad unificante que levanta y refleja la contraposición constituye la verdad y la esencialidad de la vida, ésta tiene que «devenir esencial» para el Yo, «esto es, es apetito como tal» (133).

Hay pues que aferrar el hecho de que en el «apetito» se presentan siempre los dos momentos, la vida en la inesencialidad y la aspiración a esencialidad; en el apetito de ente se expresa el ansia de ser propio. Al tomar como objetividad el ente que apetece, y no en su verdad como dependencia o independencia, referido a la «unidad de la autoconsciencia consigo misma», el Yo no llega nunca en el apetito a levantar aquella objetividad y apropiársela, a darle la «forma» de la autoconsciencia: no llega nunca a su esencialidad. Hay que estudiar ahora ese proceso del apetito.

En el apetito el Yo toma el ente como lo «otro» de sí mismo, lo cual tiene que levantar y apropiarse para poder mantenerse en cuanto Yo; lo toma, pues, como «nulidad» en lo esencial, como negatividad (138), como ente esencialmente *para él* (el Yo): utiliza, usa y aniquila lo otro, y *tiene* que hacerlo porque sólo se puede confirmar como *mismidad*, como individuo, mediante el levantamiento de lo otro, porque sólo es individuo en la contra-posición a lo otro (supra, págs. 214, 230). Pero lo que en el apetito se apropia y se aniquila como objeto independiente es apetecido y levantado precisamente como *objeto*; el Yo apetece sólo lo que ello *mismo* no es, lo que es su otro, lo que se le contra-pone. El apetito está «condicionado» por su objeto; sólo se puede satisfacer si lo apetecido es ob-jeto, pues el apetito *presupone* el objeto que quiere levantar. La satisfacción del apetito no es satisfacción sino «por el levantamiento de esa alteridad; para que haya tal levantamiento, tiene que haber tal alteridad» (138). La objetificación es el fundamento por el cual la esencialidad del Yo tiene que quedar sin satisfacción en el apetito: el Yo independiza en ella precisamente su alteridad, queda condicionado por una alteridad independiente, queda esencialmente en la escisión. «En esta satisfacción... hace la experiencia de la independencia de su objeto». (Hegel utiliza aquí conscientemente la ambigüedad de su con-

cepto de independencia. Independencia significa aquí, por de pronto, sólo autonomía, ser-en-sí, no todavía ser mismidad, ser-para-sí). En la existencia inmediata del Yo que apetece la diferencia entre ser-para-sí y ser para otro, presente en el ser de la vida, cristaliza en duplicidad de Yo (autoconsciencia) y mundo independiente-objetivo.

> Seguramente estará ya perfectamente claro que en este despliegue del «Yo puro» no se trata ya de una relación gnoseológica entre la autoconsciencia y la objetividad como tal, que no se trata ya del kantiano yo-pienso-categorías (aunque no es posible eliminar de toda esta explicación la unidad trascendental sintético-originaria). Con una operación sin precedentes, Hegel pone aquí desde el primer momento, en el lugar del Yo trascendental del conocer, el pleno Yo concreto de la vida, la «entera naturaleza humana», la «totalidad de nuestra esencia» (Dilthey). En el más profundo sentido ha recogido Dilthey la «filosofía de la vida» del lugar en el que Hegel la había dejado (I, XVIII).

La verdadera satisfacción del apetito —el cumplimiento del ser propio del Yo, su llegar a sí mismo en el ser-otro—, exige pues que se perfore la objetificación. El ob-jeto como tal tiene que ser levantado; el Yo no debe ya buscar ni hallar su satisfacción «de modo objetivo», sino como ser-autoconsciente en la autoconsciencia. El objeto del Yo, aquello sólo frente a lo cual puede ser el Yo lo que es, en sí mismo lo negativo del *Yo*, y nada más; la duplicidad de ser-mismo y ser-otro se encuentra en el ser del Yo viviente mismo. «Por amor de la independencia del objeto (la autoconsciencia) puede, pues, llegar a satisfacción sólo si el objeto consuma la negación» (138). En la anterior exposición de la vida quedaba ya justificada la posibilidad, y hasta la necesidad de este autolevantamiento del objeto: «el objeto tiene que consumar esta negación de sí mismo en sí mismo, pues es *en sí* lo negativo, y tiene que ser para lo otro lo que es». La vida es esencialmente ser vivificante, la vida no tiene sino vida por objeto; el objeto de la autoconsciencia es esencialmente «ser reflejo-en-sí», «viviente» (134; v. supra, pág. 228) El mundo autónomo-objetivo de la autoconsciencia es en sí mismo mundo de la *autoconsciencia* y como tal tiene que ser aferrado por el Yo.

En cuanto mundo de la autoconsciencia, el mundo obje-

tivo del Yo que apetece es esencialmente un mundo negado, esencialmente para-otro; ese mundo *remite en sí mismo a otro* de sí mismo. Estas remisiones a alteridad son múltiples: se dirigen al Yo que apetece en cada caso, o bien a otro objeto, o bien a la «naturaleza inorgánica universal» de la vida en general (supra, pág. 231). Y en esta última confluyen, por así decirlo, todas las remisiones, en ella se muestra la vida objetiva como «negación *absoluta*», se muestra remitida por su ser mismo a una autoconsciencia *para* la cual es. Esta autoconsciencia no es ahora ya el Yo que en cada caso apetece, sino la autoconsciencia como para-qué esencial de toda vida, la autoconsciencia universal, de la cual cada Yo singular no es más que una «figura» ente singular. Hegel da ahora el paso decisivo hacia la concreción de esa situación, mostrando que aquella autoconsciencia «universal» real es en el vivo para-y-frente-a recíproco de las varias autoconsciencias, y *sólo* allí. El mundo objetivo del Yo es un mundo ya negado en cada caso, un mundo que remite a una autoconsciencia, y siempre, precisamente, a *otra* autoconsciencia; es, por así decirlo, el campo en el cual se encuentran y se miden autoconsciencias *diferentes*: es el *común* ser-para-otro. En su apetito el Yo tiene que atravesar por el objeto solo independiente hasta llegar a otra autoconsciencia a la que aquel objeto remite; esta otra autoconsciencia se convierte en su propio enfrente, por cuyo «levantamiento» podrá por fin conseguir su «consumación». La unificación de Yo y objeto exige la unificación de Yo y Yo; el comportamiento apetente del Yo respecto del mundo objetivo se convierte en pugna entre autoconsciencias diferentes: «*la autoconsciencia no alcanza su satisfacción sino en otra autoconsciencia*» (138).

Con esa liberación del acaecer plural (nosotros) de la vida en cuanto para-y-frente-a recíproco de varias autoconsciencias diferentes en el mundo vivificado se alcanza la dimensión de la historicidad de la vida. La explicitación del acaecer de la objetificación y de su perforación como motilidad que constituye el *ser* de la vida es tal vez el mayor descubrimiento de Hegel, la fuente (luego muy pronto recubierta de nuevo) de la nueva visión del acaecer histórico posibilitada por Hegel; no conseguiría toda su significación sino por los concretos despliegues de ese proceso que ahora siguen. Por de pronto, Hegel ofrece aún una visión anticipada del sentido último de lo recién elaborado, y alude al

decisivo «punto de inflexión» de la Fenomenología que se ha alcanzado con eso:

Con la «duplicación de la autoconsciencia» se mueve por fin la vida como autoconsciencia en la esfera en la que puede realizar la unidad unificante, en la esfera en la que puede acaecer como «universalidad» verdadera y real. «Es una autoconsciencia para una autoconsciencia. Sólo así es de hecho; pues sólo aquí se hace con la unidad de sí misma en su ser-otro» (139). El objeto de la autoconsciencia se ha hecho independiente, autoconsciencia. «Al ser el objeto una autoconsciencia, es tanto Yo cuanto objeto. Con esto se nos da ya el concepto de *Espíritu*» (139).

Ya varias veces hemos visto por qué el acaecer de la unidad unificante de la vida se ha concebido como una motilidad esciente, como acaecer *espiritual;* pero ahora se exige también como «esencial» para el concepto de Espíritu aquella «duplicación de la autoconsciencia» (cfr. págs. 166 s.) que se acaba de exponer; ésta se recoge incluso en la definición del Espíritu: el Espíritu es la «sustancia absoluta que es en la libertad e independencia completa de su contraposición, de *autoconsciencias diferentes y entes para sí,* la unidad de las mismas; *Yo* que es *Nosotros* y *Nosotros* que es *Yo*» (139; cursiva primera mía). Es posible entender inmanentemente esa proposición, de acuerdo con las dos ideas rectoras, partiendo del concepto ontológico de vida y partiendo del concepto ontológico de saber. Si el sentido del ser de la vida —la unidad unificante— se cumple sólo como acaecer espiritual, pero esa unidad, por su parte, no es posible sino en el para-y-frente-a vivo de las diversas autoconsciencias, entonces la «duplicación de la autoconsciencia» tiene que ser también esencial para el concepto de Espíritu. Y, por otra parte, si el saber «absoluto» no es posible más que como autoigualdad del saber en lo sabido, o sea, tiene que ser saber del saber, y el saber, por su parte, exige esencialmente mismidad, entonces el saber absoluto no es sólo autoconsciencia, sino autoconsciencia de la autoconsciencia.

Pero esas dos determinaciones concebidas de ese modo formal yerran lo decisivo; esto arraiga precisamente en la inextricable intrincación de ambas orientaciones de la determinación. Sólo mediante una interpretación paso a paso de toda la obra sería posible dar razón de ello; aquí nos limitamos a indicar la orientación propiamente dicha del concepto de Espíritu.

El Espíritu, la «sustancia absoluta» (o sea, la sustancialidad absoluta, aquello por lo cual tiene en última instancia «subsistencia» todo ente, el *ser* absoluto del ente) es —como todo ser— la unidad unificante de una «contraposición», una autoigualdad en el ser-otro. La contraposición misma, aquello *que* en el ser del Espíritu deviene unidad que se unifica, no es ya sólo ser «ente-en-sí», objetivo; la «sustancia universal» del ente es *vida,* ser esciente (el cual, por su parte, ha «levantado» en sí el ser objetivo); la contraposición es, pues, contraposición de «autoconsciencias diversas que son para sí». Toda autoconsciencia es para sí un *Yo;* la unidad de la contraposición es, pues, unidad de Yos varios, un *Nosotros,* pero un nosotros en el cual el Yo no es capturado, sino levantado (pues de otro modo la unidad no sería una unidad autounificante): «Yo que es Nosotros y Nosotros que es Yo.» El Espíritu que, en cuanto unidad unificante, es un *acaecer,* acaece como un *Nosotros* que unifica Yos diferentes, acaecer plural que es él mismo a su vez acaecer *esciente.*

Pero ese acaecer es esencialmente acaecer de la vida *humana.* La realidad del Espíritu está vinculada con el ser de la vida humana de un modo que todavía no se precisa. La «sustancia absoluta» del ente se cumple en relación interna con el acaecer de la vida humana (y en cuanto acaecer tiene siempre que cumplirse, no es nunca ya plenitud inmediata).

De este modo el concepto ontológico de la vida, en el curso de su despliegue, se concentra necesariamente en torno al ser de la vida humana. Este ser es en sentido propio *acaecer* espiritual. La exposición general del ser de la vida se transforma necesariamente, y desde dentro, en una exposición del acaecer de la vida humana desde el punto de vista de la realidad del Espíritu que se realiza en ese acaecer.

El desarrollo de ese acaecer se encuentra presidido por la cuestión del *ser,* por la pregunta, en último término, que inquiere por el ser *más propio* del ente. En la «Fenomenol. del Espíritu» no se trata, pues, en modo alguno, de leyes sociológicas, de procesos históricos, etc. La temporalidad de ese acaecer, los «momentos» de la motilidad de la vida, no deben ser trasinterpretados en etapas históricas fácticas. Más bien ocurre, a la inversa (y sin que aquí se discuta la justificación de esto), que las etapas históricas corresponden a momentos del *ser* de la vida histórica. La historia de la vida se expone como autoconsciencia, pero se trata de una historia que vuelve siempre a ocurrir con cada vida que es y

que ha acaecido ya siempre, y que se mantiene en la unidad y totalidad de toda conexión vital. Cuando en las secciones siguientes de la «Fenomenol.» se desarrollan como categorías de la vida el dominio y la servidumbre, la cultura y el trabajo, la acción y la obra, el poder del estado y la riqueza, no por ello se descompone la obra en partes teoréticas y prácticas, ontológicas e históricas; todas esas categorías pertenecen al concepto ontológico de la vida y a su cumplimiento como «Espíritu».

21

El acaecer de la vida en su inmediatez

Del concepto ontológico de la vida se desprendió el carácter plural, el carácter de *Nosotros* del acaecer, como terreno necesario en el cual se puede realizar la autoigualdad de la autoconsciencia en el ser-otro y, con ella, la unidad infinita de la vida. El para-y-frente-a recíproco de autoconsciencias diferentes constituye la «infinitud que se realiza en la autoconsciencia» (140); esta infinitud, como resultado del acaecer esciente de la autoconsciencia, es una «unidad espiritual». En ese acaecer plural las varias autoconsciencias independientes se enfrentan por de pronto de modo in-mediato. El campo en el que se encuentran, el suelo común de la pugna es «la múltiple... extensión, singularización y realización de la vida», la vida en su «modo objetivo», el *mundo* como campo objetivo del «apetito». La «unidad» de las varias autoconsciencias que se realiza en esa pugna se determina más precisamente como «reconocimiento» en el «hacer» (o sea, no siguiendo el hilo de categorías gnoseológicas).

Al comienzo de la explicación Hegel recoge el resultado del previo desarrollo del concepto de vida: «Es para la autoconsciencia otra autoconsciencia; ha llegado *fuera de sí*» (140). Este haber-llegado-fuera-de-sí significa por de pronto, de nuevo, la pérdida de la esencialidad de la autoconsciencia, su existencia inmediata no-verdadera, a saber, en la medida en que es en «otro» como en sí mismo y busca su «satisfacción» en la pugna con ese otro. En segundo lugar significa

pérdida y rechazo de la esencialidad del *otro*, en la medida en que la autoconsciencia no busca en lo otro más que su propia negatividad y satisfacción: «no ve lo otro como esencia, sino a *sí misma* en el otro» (ibid.). Esta doble pérdida de la esencialidad en el enfrentamiento inmediato prefigura al mismo tiempo positivamente el decurso de la pugna como necesidad de devenirse esenciales, lo cual tiene a su vez una «significación duplicada»: la autoconsciencia tiene que «levantar» lo otro que se le enfrenta como «esencia independiente», para poder llegar de nuevo a sí misma; con ello levanta su *propio* ser fuera de sí, y devuelve al mismo tiempo al *otro* su esencialidad, lo entrega a su propio ser independiente. Pues había conculcado precisamente la esencialidad independiente del otro al no ver ni buscar en el otro más que a *sí misma;* así, pues, cuando ahora levanta su ser-fuera-de-sí en el otro, se retira al mismo tiempo de él, «deja, pues, de nuevo libre al otro» (141).

«En el «movimiento duplicado» de liberación de lo otro y el «regreso a sí misma» se manifiesta la intrincación esencial e indestructible de las varias autoconsciencias, lo que constituye el acaecer plural de la vida: los dos movimientos no se presentan juntos ni se vinculan, sino que el uno *es* el otro, el «hacer del uno tiene él mismo la significación duplicada de ser tanto su hacer cuanto el hacer del otro; pues el otro es precisamente tan independiente, tan cerrado en sí, y no hay en él nada que no sea por él mismo» (141). Así se muestra que «lo que tiene que acaecer», la verdadera satisfacción de los apetitos como cumplimiento del ser de la autoconsciencia, «no se puede producir sino por obra de ambos».

El plural acaecer de la vida, la pugna en la que se realiza el recíproco «reconocerse», es, pues, un «*hacer*». La vida cumple su sentido propio, y entonces también su sustancialidad universal, a saber, el llevar a verdad y hacer subsistir todo ente, sólo en el *hacer*, en la pugna real concreta consigo misma y con el mundo. El concepto hegeliano del hacer tiene un filo característico que no se puede pasar por alto. En él se expresa claramente la contraposición del pleno concepto de la vida a toda constitución trascendental del mundo en la consciencia; pero al mismo tiempo ese hacer no caracteriza, por ejemplo, una contraposición a conocer, saber, etc., no significa, por ejemplo, fundamentación «práctica» frente a la «teorética»; tanto no es así que para Hegel

hacer no es precisamente sino hacer *esciente*, «espiritual», un hacer guiado por el saber verdadero y que reconduce a verdadero saber. Volveremos a menudo a hablar del concepto de hacer.

Las pugnas y los entendimientos entre las diferentes autoconsciencias empiezan con el enfrentamiento *inmediato* de los diferentes individuos. Cada autoconsciencia se encuentra en la extrema *inmediatez* de la vida: es «simple ser-para-sí» que sólo se puede mantener igual a sí mismo mediante la «exclusión» de todo lo demás; es puramente «singular»; su individualidad inmediata es para ella lo único esencial, frente a lo cual todo lo demás se presenta «como objeto inesencial, marcado por el carácter de lo negativo» (142). Ya antes había caracterizado Hegel la existencia inmediata del individuo del apetito como «modo objetivo», meramente, de la vida (supra, pág. 239); esa determinación reaparece aquí para indicar la no-verdad de ese enfrentamiento. Escribe Hegel: los individuos que se contra-ponen inmediatamente son «unos para otros en el modo de los objetos comunes»; se toman uno a otro como cosas, sin mediación esciente y com-portante. No conceptúan dónde están, por qué están en ese lugar ni qué tienen que hacer allí: no conceptúan «qué va a ocurrir»; son «consciencia sumida... en el ser de la vida», o sea, han caído en la casualidad inmediata de la vida, no pueden recuperarse de ella, no pueden «mediar» esa casualidad con su esencia (142).

Esta inmediatez y no-verdad de la vida se enfrenta aquí de nuevo, en el pensamiento de Hegel, con la propiedad y la verdad de su ser, e indica así la orientación de todo el ulterior decurso de la historia de la autoconsciencia. La inmediatez y el «modo objetivo» de la autoconsciencia es la pérdida extrema de su esencia, pues es en sí la «mediación absoluta» de toda la inmediatez (145), la «abstracción absoluta» de toda objetividad (142), el «ser puramente negativo de la consciencia autoidéntica». En esa propiedad la autoconsciencia es esencialmente *libertad* (143), poder-recuperarse desde cada «momento» de la vida, poder-negar-y-asumir toda casualidad, poder-mediar toda «determinación hallable y hallada con su mismidad. Por su parte, esta libertad no es sino en la «*verificación*» y en la «*presentación*»: tiene que ser constantemente documentada, conquistada y conservada; la autoconsciencia no es libre más que en un constante auto-ponerse, auto-mantenerse, auto-acaecer. Tiene que «*mostrarse*»

en lo que es, tiene que explicitarse y «arriesgarse», tiene que «verificarse mediante la lucha a vida o muerte». «Y sólo gracias a que la vida se arriesga, la libertad que la preservá, la autoconsciencia no es el ser, no es el modo *inmediato* como se presenta, no es su hundimiento en la anchura de la vida, la esencia, sino que en ella no hay nada que no le sea momento fugaz, y ella es sólo puro ser-para-sí» (143). Desde el punto de vista de esta libertad última puede Hegel decir que la esencia de la autoconsciencia consiste precisamente en «no estar vinculada a ningún estar determinado», en «no estar vinculada a la vida» (ibid.), o sea, que el ser propio de la vida es precisamente la libertad respecto de la vida. Aquí encuentra su justificación última la determinación del ser de la vida como lo *otro* que la vida, como «autoconsciencia».

En la primera parte (supra, pág. 96) hemos indicado que con la categoría de «realidad» irrumpía el sentido último —no manifestado por Hegel— del ser: ser-real en cuanto mostrar-se, presentar-se, revelar-se, explicitar-se. De este modo había interpretado Hegel, por lo demás, el concepto aristotélico de ἐνέργεια. Ese arranque recibe ahora una fundamentación originaria desde el ser de la *vida*. En la orientación por el ser de la vida, el modo de autorrealización propio de la vida entra en el campo de visión como sentido más propio del ser. La realidad de la vida es realización consumada: autoexplicitación y exposición de las propias posibilidades. Por su saber y su libertad la vida se pone ella misma en el estar y se mantiene a sí misma en él. Como en ese saber y esa libertad puede mediarse en cada caso su estar inmediato, la vida se comporta esencialmente como mismidad en su acaecer, permanece igual a sí misma en todo ser-otro.

En este lugar hemos de anticipar todavía más el desarrollo, con objeto de hacer visible la plena significación de las determinaciones, aquí dadas, del sentido propio de la vida como autoconsciencia. La «verdad» y la «esencia» de la autoconsciencia es la libertad de la «mediación absoluta», de la «abstracción absoluta» y de la «negación absoluta» de toda inmediatez. En la medida en que se trata de exponer la vida autoconsciente que acaece, la inmediatez es siempre y en cada caso un «estar determinado», un «modo objetivo» de la existencia, un «ser-sumido en la amplitud de la vida». Por eso, si es que hay que levantar esa inmediatez viva, y objetiva como tal, del «estar deter-

minado» y mediarla con la libre autoconsciencia, esa inmediatez tiene que ser ella misma *vida* devenida objetiva, «amplitud» y «negatividad» de *otra* vida. Así, pues, lo que la libre autoconsciencia media consigo misma es ya, por su parte, «configuración» de una consciencia: la mediación es en sentido eminente mediación *histórica* en la cual se enlaza escientemente autoconsciencia viva con autoconsciencia viva. ¡El estar objetivo mediado en cada caso es un estar histórico! En un lugar posterior de la Fenomenología Hegel procede explícitamente a esa determinación del ser verdadero y esencial de la autoconsciencia como ser histórico. El «centro» que ocupa la libre autoconsciencia« entre el Espíritu universal y su singularidad» es «el sistema de las configuraciones de la consciencia como vida del Espíritu que se ordena en totalidad, el sistema aquí contemplado, *el cual tiene su estar objetivo como historia universal*» (223; cursiva mía). Mediante el concepto de *historia* practica Hegel la delimitación entre la vida orgánica de la naturaleza y la vida de la autoconsciencia: en su absoluta mediación, la autoconsciencia tiene «historia», «pero la naturaleza orgánica no tiene historia; cae directamente de su universalidad, la vida, a la singularidad del estar, y los momentos de la simple determinación y de la vida singular, unificados en esa realidad, no producen el devenir sino como movimiento casual...» (223). Este es uno de los pasos en los que Hegel expresa del modo más condensado la razón por la cual la Fenomenología del Espíritu tenía que ser necesariamente histórico-universal. Volveremos a hablar de esto. Por el momento, empero, hay que seguir con la interpretación del acaecer inmediatamente plural del nosotros.

Los individuos que aún se encuentran unos frente a otros sin mediación, movidos por el apetito, se tienen que *verificar* y *presentar* en su libertad y verdad como «puro ser-para-sí», tienen que «devenir esenciales» en su esencia.

El modo inmediato de la pugna y el entendimiento entre los diferentes individuos es una «lucha a vida o muerte», pues en ella no se lucha por ningún ente, por ninguna posesión objetiva, sino por el ser del individuo mismo. La libertad de la autoconsciencia es libertad respecto de y para *toda* objetividad en general, respecto de y para la vida en general (supra, pág. 248), en la medida en que la vida es esencialmente inmediatez, objetividad, negación del «puro ser-para-sí». Como la libertad de la autoconsciencia no es nega-

ción cualquiera, sino «negación absoluta», el individuo tiene que llegar hasta la negación de la vida en general, si es que ha de poder verificarse y presentarse como mismidad «pura». Y en la media en que la inmediatez del enfrentamiento la negación de la mismidad pura se muestra esencialmente en la persona del «otro», toda mismidad apunta «a la muerte del otro» y «pone en obra» en ello su propia vida (143).

Esa mediación y verificación de la mismidad en la orientación a la vida y la muerte del otro es, empero, sólo apariencia de mediación y verificación; aún más; esa libertad es la ilibertad propia. Pues el otro no queda levantado —sino simplemente aniquilado— en la lucha movida por el apetito inmediato: no es tomado en su «esencia», tal como *es*, sino tomado como «meramente ente», como «cosa» (144). La libertad y unidad consigo mismo que el individuo consigue por la muerte del otro es libertad y unidad «muerta»; para que sea viva, el otro tiene que *preservarse* precisamente en su ser como aquello que necesariamente se enfrenta a la mismidad; los individuos tienen que concederse *recíprocamente* en consciente mediación (supra, págs. 246 s.), tienen que «reconocerse». Pero aquí los individuos «no se dan y reciben recíprocamente, ni se restituyen, por la consciencia, sino que se dejan unos a otros en libertad indiferentemente, como cosas» (144).

Al quedar así necesariamente sin satisfacer en la lucha sin mediación a vida o muerte el apetito de esencialidad de la mismidad, ésta tiene la «experiencia» de haber usado y entendido mal la libertad del puro ser-para-sí, la experiencia de que no es sólo autoconsciencia pura, sino que «la *vida* le es tan esencial como la pura autoconsciencia» (145; cursiva mía). En su apetito inmediato no ha usado la libertad sino como libertad *respecto de* la vida, como arbitrario «estar» en la determinación, como voluntario ser-para-otro. En contraposición a «pura autoconsciencia», «vida» significa aquí vida en cuanto esencial ser-para-otro, en cuanto esencial «estar» para otro, en cuanto «figura ente», en cuanto algo «para otra cosa»; Hegel dice lacónicamente en este contexto: «la vida o el ser para otra cosa» (145). La vida es, tan esencialmente como pura autoconsciencia, también «consciencia *ente* o consciencia en la figura de la coseidad»; tan esencialmente como libertad es también ilibertad, «cadena»; tan esencialmente como in-dependencia es también dependencia. La remisión ontológica a alteridad, el ser-para-otro,

fue fijado desde el primer momento en la explicación del concepto de la vida (supra, pág. 236); sólo *en* y *con* ese ser-para-otra-cosa se puede realizar la libre y verdadera independencia de la vida.

La autoconsciencia, que queda sin satisfacer en la lucha a vida o muerte, ha experimentado, sin duda, el ser-para-otro en su esencialidad, pero no con eso se tienen ya mediados y unidos los dos «momentos» de la vida, no por eso ha «resultado» ya «su reflexión en la unidad». El reconocimiento de la libertad y la dependencia esenciales de la vida se distribuye, por ello, en «dos figuras contrapuestas de la consciencia», en individuos autoconscientes y diferentes, los cuales, ciertamente, no pretenden ya aniquilarse ni se enfrentan en una lucha a vida o muerte, sino que reconocen su recíproca remisión, y que son igualmente «esenciales» en la totalidad de la vida; pero ninguno de ellos se ha dado todavía su propia independencia el uno y su ser-para-otro el otro. De este modo acaece la vida como la remisión y el enfrentamiento recíprocos de individuos «independientes» y «dependientes», uno de los cuales es sólo ser-para-sí, mientras el otro es sólo ser-para-otro: la vida acaece así como remisión y enfrentamiento recíprocos de *señor* y *siervo*.

En la razón entre señorío y servidumbre la vida que acaece en el plural del nosotros atraviesa por vez primera su inmediatez: en libre y consciente mediación se unifican entre ellas las diversas autoconsciencias individuales y se unifica la autoconsciencia con el mundo objetivo. Con eso se realiza de un primer modo la vida como «medio universal» y «sustancia universal» del ente: en un acaecer completamente concreto, todo lo «otro» deviene autoconsciencia y toda la coseidad que sale al encuentro es «formada» y llevada a «subsistencia» por la unidad unificante de la autoconsciencia.

El primer rendimiento decisivo de la razón entre señorío y servidumbre es la vivificación concreta del mundo «objetivo»: en el «trabajo» los objetos son despojados de su carácter puramente cósico; en cuanto objetos trabajados, se convierten en formas de la *vida* y, como tales, son entendidas y captadas por la autoconsciencia. El proceso del «trabajo» es la determinación concreta de la ruptura de la objetificación que Hegel había puesto de manifiesto como un comportamiento básico de la vida (supra, págs. 240 s.). El trabajo acaece por la autoconsciencia que vive esencialmente

en la objetificación, la autoconsciencia que es esencialmente consciencia dependiente: o sea, por el ser del *siervo*.

El ser del siervo se determina desde el primer momento teniendo en cuenta su comportamiento respecto de la objetividad cósica: el siervo es una consciencia «a cuya esencia pertenece el estar sintetizada con el *ser* independiente o coseidad en general» (145). Esa «sintetización» es, vista con más detalle, tal que la coseidad es la «cadena» de la cual no puede «abstraer» el siervo en su enfrentamiento con lo «otro». El siervo no puede liberarse de las cosas (ni al modo positivo de la libertad interior ni al modo negativo de la libertad externa); el siervo es dependiente respecto de las cosas, tiene incluso «su independencia en la coseidad», y no en su puro ser-para-sí; pues el siervo no es lo que es sino por las cosas que tiene o que no tiene (146). El siervo no puede «resolver» las cosas, que están sustraídas a su capacidad y dentro de la capacidad de otro, frente a él: no puede ni «aniquilarlas» ni «disfrutarlas», sino que se limita a «*trabajarlas*» para otro. Pero el *trabajo* es al mismo tiempo el comportamiento básico de la autoconsciencia respecto de la coseidad, comportamiento por el cual ésta es levantada en cuanto objetividad meramente negativa y es vivificada, de tal modo que en esta vivificación, en cuanto trabajada, consigue finalmente «subsistencia», cobra la «forma» en la que realmente deviene y permanece.

Primero se explicitan los caracteres negativos del trabajo (negativos desde el punto de vista del siervo), se muestra cómo el trabajo del siervo satisface el apetito del señor. Este apetito tenía que quedar necesariamente insatisfecho mientras se dirigía a una cosa independiente que condicionaba el apetito y tenía que ser renovada y constantemente presupuesta por éste (supra, pág. 240). Pero esta inmediatez del apetito queda ahora mediada en la razón entre señor y siervo de un primer modo. El señor ha «insertado» (146) el siervo entre su apetito y la cosa: ahora ya no se refiere a la coseidad sino por la mediación del siervo. Los objetos de su apetito no son ya independientes, sino trabajados por el siervo; se le presentan y ofrecen como dependientes. El señor no necesita ya producirlos y presuponerlos en cada caso; lo hace en su lugar el siervo, o sea, *otra* autoconsciencia. De este modo puede el señor «resolver» las cosas, satisfacerse en el «goce» de las cosas.

Con esa mediación de autoconsciencia y coseidad queda

también mediada de un primer modo la relación entre una autoconsciencia y otra. Señor y siervo no se enfrentan ya inmediatamente en la lucha a vida o muerte, sino que entre ellos se encuentra como medio mediado la coseidad trabajada: «el señor se refiere mediatamente al siervo a través del ser independiente» (145). En la lucha a vida o muerte como resultado de la cual se realizó la razón entre el señorío y la servidumbre, el señor, poniendo en riesgo su propia vida, se ha verificado como «*poder* sobre ese ser» y se ha presentado como tal; pero ese «ser» —la coseidad que ha quedado sometida al señor— era precisamente la «cadena» del siervo, en la que el siervo había caído y a la que estaba entregado. De este modo el señor, al someter la coseidad, ha sometido también al siervo, se ha verificado frente a éste como «puro-ser-para-sí»; pero al mismo tiempo ha «reconocido» al siervo en su dependencia; ya no tiende a aniquilarlo, sino que está remitido al siervo precisamente en la satisfacción de sus apetitos.

Con eso ha alcanzado el señor el «ser-reconocido» exigido antes (supra, pág. 242) como esencial para el cumplimiento de la autoconsciencia. El siervo se pone como ser-para-*otro*, niega él mismo su independencia y reconoce en el señor su verdad y su poder, manifestando su vinculación a la coseidad y trabajando las cosas para el señor. El siervo no puede «devenir dueño del ser y llegar a la negación absoluta» (146): vive confesando su ilibertad.

Pero es claro que ese reconocimiento es todavía «unilateral y desigual» (147). Pues el señor no se ha puesto aún a sí mismo como ser-para-otro, ni ha reconocido aún al siervo *como independiente ser-para-sí* en su esencialidad; el siervo no le es necesario más que en su dependencia e inesencialidad; por eso el señor no llega a cumplirse más que en su inesencialidad. Pues el siervo, por su parte, no es sólo ser-para-*otro*, «cadena», sino con la misma esencialidad, en cuanto autoconsciencia, puro ser-para-sí, libertad. En el carácter positivo del trabajo que ahora destaca Hegel, la servidumbre «devendrá lo contrario de lo que inmediatamente es; entrará en sí misma como consciencia en sí misma reprimida y se convertirá a su verdadera independencia» (147). Precisamente en su extrema ilibertad tendrá el siervo la vivencia de la libertad absoluta frente al ente como tal, la vivencia de la «verdad de la pura negatividad y del ser-para-sí»; precisamente en su objetificación extrema rom-

perá para sí mismo esa objetificación, cuya ruptura para el señor ha realizado ya en su trabajo.

En el «temor al señor» con el que la consciencia servil ha estado en lucha a vida o muerte, «no ha tenido miedo de tal o cual cosa, ni en tal o cual momento, sino que ha temido por toda su esencia» (148); su ser mismo estaba en juego y se arriesgó (supra, pág. 251). Ese temor sumió su vida en el «puro movimiento universal», en «la fluidificación absoluta de toda subsistencia»: la firmeza y la independencia de las cosas, en la cual sólo vivía el siervo, se tambalea ahora; con eso su consciencia se «desata intensamente, tiembla en sí misma, y todo lo fijo se tambalea en ella» (148). La firme objetividad de su vida y de su mundo sucumbe en un «puro movimiento universal», caduca el «modo objetivo» de su ser; pero así sucumbiendo asoma en el temor absoluto la verdadera dimensión de su esencia; en ese perecer se hace finalmente real su autoconsciencia: libertad de la negatividad absoluta, puro ser-para-sí.

Es evidente hasta en el léxico la semejanza de esa caracterización con la exposición de la disolución del fijo mundo objetificado del entendimiento común en el «mundo invertido» de la filosofía, y la aparición de lo «absoluto» desde la «nada» de ese mundo, tal como lo expone Hegel en la «Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling» (supra, § 1). También en la primera determinación de lo «absoluto», allí dada, el concepto básico originario de la *vida* actúa de ese modo.

Pero la disolución acaecida en el «temor al señor» se fundaba en el mero «sentimiento del poder absoluto»; y es que, en cuanto meramente sentida, es por de pronto «sólo la disolución en sí», y no todavía la disolución libremente realizada, la disolución hecha real como verdad de la consciencia servil y para ésta misma. Esta realización llega a ser para la consciencia servil en el *trabajo*: «por el trabajo llega... a sí misma» (148). Antes se mostró que el trabajo no puede levantar la independencia de la cosa para el siervo: la cosa sigue sustraída a la capacidad del siervo y subsiste así; la pura negación de la coseidad se reserva al señor que la disfruta. Ahora se aprecia que precisamente *porque* «el objeto tiene independencia para el que trabaja», y la conserva, y no es consumido en el goce, el que trabaja se hace independiente *en el objeto por él trabajado,* y sale así como

independiente a la realidad, deviene *real*. Al devenir el objeto de su trabajo como realidad por él trabajada, el que trabaja llega a realidad él mismo precisamente en ese objeto real; «la consciencia trabajadora llega, pues, por esta vía a la contemplación del ser independiente como *ser de sí misma*» (149).

El trabajo tiene ese rendimiento en la medida en que es acción, «configuradora», «formadora». Configurando y formando la coseidad, produce la realidad y la subsistencia de las cosas, mientras que, a la inversa, el apetito del señor que disfruta sólo consume realidad, la hace desaparecer. La satisfacción del goce carece de «el aspecto objetivo o *subsistencia*». En cambio, el trabajo es apetito reprimido, desaparición detenida: el trabajo *configura*. La relación negativa al objeto es (en el trabajo) *forma* del mismo y algo *permanente*» (148). El objeto trabajado subsiste y queda en la «forma» que el siervo trabajador le ha dado; la realidad de la cosa no *es* sino la «acción formadora» del que trabaja. De este modo la consciencia servil «sale de sí en el trabajo y entra en el elemento del permanecer» (149). Con ello rompe también el poder exclusivo del señor, lo elimina con el trabajo. Las cosas que el siervo tiene que trabajar se le dan primero como cosas que están en el poder del señor; ésta es la «forma» en la cual las recibe. Pero al trabajarlas, levanta el siervo esa «forma que es contraponiéndose», «ajena»; supera lo puramente «negativo» ante lo cual tembló. El que trabaja «destruye... esa ajena negatividad, *se* pone como tal en el elemento del permanecer, y deviene así para sí mismo un ente-para-sí» (ibid.). La objetividad trabajada no le es ya nada ajeno, «otro», sino obra propia suya, realidad por él realizada; en ella se «vuelve a encontrar» a sí mismo. Su vida deviene «*sentido propio* por ese volver a hallarse a sí mismo por sí mismo, precisamente en el trabajo, en el cual parecía ser sólo *sentido ajeno*» (149). Así le llega a consciencia que no es solamente ser-para-otro, dependencia, sino también y precisamente en la dependencia, «él mismo en y para sí».

Al acaecer en la razón entre señorío y servidumbre, la vida alcanza la primera e inmediata figura de su realización como «medio universal» y «sustancia», como aquello en lo cual y por lo cual el ente tiene su subsistencia real, como aquello que es «omnipresente» en todo ente (supra, págs. 228 s.). Por de pronto se ha convertido en centro entre el simple «yo puro» y la pura objetividad (la «coseidad»): las

cosas apetecidas y trabajadas se han hecho reales en la «forma» de la vida, y siguen activas en cuanto formas de la vida; tienen en la vida su propio «subsistir» y «permanecer», su sustancia. En la medida en que apetito y trabajo son comportamientos básicos de la vida frente al ente objetivo como tal (supra, págs. 239 s.), toda objetividad hallable (coseidad) se media de este modo con la vida, se vivifica (y no sólo «bienes», etc.). Apetito y trabajo se han de tomar con tal anchura y profundidad conceptual que puedan funcionar como *categorías* de la vida; sólo de este modo es posible que —de acuerdo con su lugar sistemático en la Fenomenología— incluyan en sí los modos previos de la «consciencia» (certeza sensible, percepción, entendimiento) y anticipen los modos posteriores de la razón (razón observadora, legisladora y crítica de las leyes).

La determinación básica de esas categorías, que abarca tal amplitud, es el concepto de «hacer». El hacer es la unidad viva de saber y obrar, afirmación en la cual saber significa consciencia de la mismidad. El hacer es esencialmente «*alteración*» y «*producción*». Todo hacer «pro-cede» a una alteración (196), altera algo en el ente mismo que hace, lo reorienta respecto de su situación de cada caso, lo «invierte». Este real «invertir y alterar» (426) es para Hegel un momento tan decisivo de la vida que lo toma para delimitar «la naturaleza de la autoconsciencia» en cuanto vida frente al mero «pensamiento» (ibid.). La vida es ontológicamente «invertir y alterar», pues la vida no invierte ni altera un algo cualquiera, sino que en esa actividad se «produce» a sí misma; la vida es *sólo* en cuanto se auto-produce. El concepto de autoproducción concreta el acaecer de la vida como presentarse y verificarse, como mostrarse (supra, pág. 249). Por eso en su estadio superior el hacer productivo es sólo «trasposición» de los «contenidos» singulares de la mismidad «al elemento objetivo» en el cual se hace realidad (482); de este modo puede Hegel resumir el hacer como determinación esencial de la vida en la frase siguiente: «mas la acción es la mismidad real» (346).

De eso inferimos que en cuanto medio y sustancia del ente la vida no se puede constituir más que en un *hacer* (inversor y alterador) cuyo primer modo se determinó como «trabajo». El segundo resultado decisivo de la razón entre señorío y servidumbre es la fundamentación de ese hacer en el «*reconocimiento*» recíproco de diferentes autocons-

ciencias, la concreta pluralidad del nosotros de ese hacer. Junto con la mediación entre el «Yo puro» y la pura objetividad, en el para- y-frente-a recíproco del señorío y la servidumbre se realiza la primera mediación entre los diferentes individuos para constituir la unidad y universalidad de la vida. Sujeto de este acaecer de la vida no son ya los individuos inmediatos entes-para-sí, sino una primera unidad y universalidad de la reciprocidad a la cual se someten los individuos al reconocerse. (Seguramente no hará falta ya insistir en que esa mediación no unifica individuos inmediatamente aislados, sino que sólo ocurre sobre la base de una «síntesis» originaria e inmediata de Yo y objetividad, así como de Yo y Yo).

Es evidente que esa unidad y universalidad de la vida se encuentra todavía en provisoriedad extrema: todavía está por consumar el carácter de medio y de sustrato que tiene la vida, y ni la unidad ni la universalidad son verdaderas. Aunque vivificado, el mundo objetivo sigue siendo una objetividad, una alteridad respecto de la autoconsciencia; y la autoconsciencia que se cumple en ese mundo halla todavía su esencialidad «de modo objetivo»: todavía no es verdaderamente consigo misma, sino en su objetividad, *contra* la cual intenta «salvarse y conseguirse» como mismidad (175), dominándola, consumiéndola o elaborándola. Por eso lo que primariamente importa a la vida como autoconsciencia es su propia «independencia y libertad» contra el mundo; la vida como autoconsciencia vive «para sí misma a costa del mundo», respecto del cual se mantiene en una relación «*negativa*» (ibid.).

También queda por consumar la mediación entre las autoconsciencias individuales. En la razón entre señorío y servidumbre se encuentra una «desigualdad» esencial del reconocimiento, en la medida en que el ser-para-sí y el ser-para-otro se distribuyen todavía entre individuos sustantivos diferentes: el señor se determina sólo en su inesencialidad (en el «goce») respecto del ser-para-otro, mientras que el siervo no llega a su ser-para-sí sino «de modo objetivo». Ni tampoco ha llegado ya hasta el final la ruptura de la objetificación, ni la unificación de los diferentes individuos.

22

El acaecer de la vida en su historicidad. a) La realización de la autoconsciencia como razón

Para aclarar la posterior marcha del pensamiento hay que hacer presente de nuevo la idea rectora bajo la cual —y el contexto en el cual— se desarrolló el ser de la vida como autoconsciencia. Esta noción aparecía en la Fenomenología del Espíritu en el curso del desarrollo de los modos del «saber absoluto», y precisamente en cuanto verdad de la «consciencia», en cuanto verdad primera del comportamiento esciente inmediato. La vida es, pues, un modo del *saber* (del Espíritu); pero los modos del saber son modos del *ser*. De acuerdo con el sentido del ser originariamente puesto —la motilidad de la autoigualdad unificante en el ser-otro—, el saber vale como modo supremo de esa motilidad, como «movimiento pensante» (227), y, por lo tanto, como modo supremo del ser. Pero ese ser supremo que cumple la «Idea» del ente se consideró desde el primer momento también como «forma universal» del ente: tiene en sí mismo carácter de totalidad. La unidad verdaderamente unificante unifica *todo* ente y se es igual en *todo* ser-otro; no hay para ese ser ningún ente en el que no se encuentre a sí mismo, que no sea él mismo, sino ob-jeto. El ser absoluto es «toda realidad», y no puede ser absolutamente sino en cuanto «toda realidad» (cfr. supra, §§ 1 y 16). En el concepto ontológico de la vida esos dos fundamentos determinadores del ser absoluto se expresaban mediante los caracteres de la «independencia misma» (la «sustancia» y «alma del mundo») y la

«omnipresencia» (el «medio universal», la «fluidez universal»). En la medida en que el ser absoluto es *en sí mismo motilidad* que, precisamente en cuanto motilidad «absoluta», es realidad en todos sus «momentos», en esa medida es también el ser de la vida un acaecer que se realiza en «figuras» reales singulares y es en ellas sujeto, de modo diferente en cada caso.

Hemos estudiado ese acaecer de la vida hasta llegar a la figura de la razón entre señorío y servidumbre, y hemos visto que en esa figura la vida no es aún, en modo alguno, verdadera autoigualdad en el ser-otro, y toda realidad. Como el acaecer de la vida es movido por el apetito de devenir esencial a sí misma, como la vida se tiene que producir ontológicamente, presentar y verificar en lo que ella es propiamente, la vida tiende necesariamente a salir de su inmediatez e impropiedad, para llegar a «figuras superiores» que son todas figuras de la *vida*, hasta que deviene esencial y completa como *Espíritu*.

El movimiento de la vida se determina primero por el intento de superar lo que todavía se contrapone, como sin mediar, a la libertad de la autoconsciencia: el mundo objetivo. La «razón» de la mismidad a ese mundo era esencialmente «negativa» en el plano del señorío y la servidumbre (supra, pág. 258); como todavía no se ha mostrado la posibilidad de una mediación positiva (posibilidad que descubrirá el saber de la autoconsciencia en cuanto «razón»), la autoconsciencia sigue buscando su libertad *contra* el mundo objetivo al que no consigue dominar, «retirándose» del mundo en sí misma, «en la simple esencialidad del pensamiento» (152). Se liberará liberándose del mundo. Al tratar ahora Hegel el estoicismo, el escepticismo y la consciencia desgraciada como figuras de la autoconsciencia libre, no se limita a tomar simplemente de la historia unas facticidades cualesquiera, sino que documenta esas facticidades históricas como momentos necesarios de la historia ontológica de la vida. Es común a todos ellos aquella «razón negativa al ser-otro» (175), y por ello su libertad es sólo «abstracta», «indiferente al estar natural», «sin cumplimiento de la vida» (153). Se había asentado ya desde el principio como ley esencial de la vida que la vida no puede nunca conseguir su libertad y su verdad sino *en* el «estar determinado», y nunca *contra* el mismo, sólo *en* el ser-otro, y nunca *contra* el mismo (supra, pág. 251). Por eso para esa vida su «en-sí, o la esencia,

sigue siendo alteridad», un «más-allá de ella misma» (167), respecto del cual es capaz de saber y de comportarse, pero que nunca puede realizar como realidad propia suya.

El siguiente paso de la vida por el camino hacia su realización se tiene, pues, que caracterizar por la mutación de la razón negativa al «mundo» en razón positiva; precisamente de ese modo caracteriza Hegel el progreso de la vida como autoconsciencia a la vida como «*razón*»: «por el hecho de ser la autoconsciencia razón, su anterior razón negativa al ser-otro muta en positiva» (175). Nos preguntaremos ante todo: ¿qué significa aquí el rótulo «razón», y que concreta figura de la vida es mentada con él?

Ya antes se indicó que en el acaecer de la vida desde la inmediatez hasta la mediación consumada se dispone una multiplicidad de figuras reales en las cuales la vida es siempre sujeto del acaecer, aunque en figura distinta en cada caso. La vida *es* en sujetos diferentes, hasta que ser real en cuanto sujeto que es en y para sí toda realidad: en cuanto Espíritu. Así, pues, si la autoconsciencia constituye el ser de la vida, la «razón» no es otra cosa sino ese mismo ser, pero en un superior modo de realización. Hegel habla explícitamente de la autoconsciencia «como razón»; dice que «la autoconsciencia es razón», acaecer conducido y mantenido por el saber, acaecer espiritual. Así, pues, las figuras superiores del *saber*; la posibilidad que tiene la autoconsciencia de pasar de la razón negativa al mundo a una razón positiva es abierta por el saber y hallará expresión en una nueva figura del saber. Con eso queda por de pronto esbozado muy generalmente el camino por el cual la razón se presenta como figura de la vida. Si recordamos la significación terminológica del concepto de razón en la fundamentación ontológica hegeliana (supra, § 1), quedará clara la dirección del *progreso* más allá de la figura de la vida contemplada hasta ahora. La sustancialidad de la razón se basaba esencialmente en su sentido ontológico, la unificación co-originaria de subjetividad *y objetividad*; en cambio, la autoconsciencia era esencialmente subjetividad situada todavía frente a una objetividad: la autoconsciencia se comportaba negativamente respecto del «mundo». La razón, como veremos, es *ella misma* el mundo, tiene positivamente el mundo por suyo. Pero a pesar de esa orientación Hegel tiene claramente ante la vista, en la idea rectora del saber, el ser pleno de la vida, como lo muestra el hecho de que la realización de la auto-

consciencia racional se siga consumando en el «*hacer*» de la concreta reciprocidad y contraposición, y no en el puro conocer, etc.; el concepto de la «obra» de la «cosa misma» como «hacer de todos y cada uno» es la categoría central bajo la cual se consigue la «esencia espiritual» como verdad de la vida.[35]

En el despliegue del acaecer de la vida como transición de la autoconsciencia a la razón, el «ser-otro» de la autoconsciencia, su objetividad, adopta terminológicamente el título «*mundo*» (175). Así se expresan dos cosas: primera, que lo «otro» que la vida, lo ente-para-la-consciencia, tiene carácter de totalidad; *todo* ente hallado y hallable se entiende y capta como lo otro que la vida; ya no hay más mero «en-sí» que esté presente fuera de la vida e independientemente de su objetividad. Y, en segundo lugar, «mundo» significa la objetividad en cuanto completamente vivificada, apetecida y trabajada, no ya como mero objeto de una consciencia. La primera vivificación y mediación inmediata del ente con la vida, acaecida en la razón entre señorío y servidumbre, tiene que haberse producido ya en cada caso para que sea posible hallar el ente como «mundo» y entenderlo así. Sólo el ente apetecido y trabajado puede «soportar» la autoconsciencia: la tiene como realidad *suya* y se es realidad en ella. La autoconsciencia tiene entonces que «*descubrir*» (175) este mundo suyo en cuanto suyo, tiene que hacerlo manifiesto en lo que ese mundo es: realidad de la autoconsciencia. Sólo entonces puede el mundo «descubierto» y «entendido» suministrar el terreno de la consumada unidad de la autoconsciencia con su ser-otro; mientras el mundo es todavía ajeno a la autoconsciencia, mientras lo toma como suyo sólo in-mediatamente, y así lo apetece y trabaja, sigue estando en la descrita «razón negativa» al mismo.

Hemos visto que la ruptura de la objetificación no se puede realizar en la razón entre señorío y servidumbre. Ni siquiera en la activa autoconsciencia del que trabaja es la objetividad conocida según su esencia, como realidad de la autoconsciencia; la autoconsciencia del que trabaja no apa-

[35] Cuando Nicolai *Hartmann* (Hegel, pág. 105) dice que con eso la investigación pasa del "análisis epistemológico" a otro "plano", pues la autoconsciencia es "por sí misma práctica, activa", esa afirmación no se debe entender en el sentido de que la "praxis" de la autoconsciencia sea un terreno separado de la "teoría" de la "consciencia". La praxis de la "autoconsciencia es en sí misma "teoría", como se mostrará: en la unidad y totalidad del concepto del *ser* de la vida se unifican el ser teorético y el ser práctico.

rece todavía en la coseidad trabajada sino como «forma» aplicada a la cosa, no como «esencia y ser-en-sí» propio de la cosa. El descubrimiento del mundo que será fruto de la autoconsciencia racional es al mismo tiempo la plena desobjetificación del mundo, la comprensión y captación del mundo como realidad propia, como verdad y presencia de la autoconsciencia. En cuanto tal proceso determina ahora Hegel anticipativamente el acaecer de la vida en la figura de la «razón»: el mundo de la autoconsciencia deviene «*su* nuevo mundo real, que tiene en su persistencia interés para ella, mientras que antes sólo lo tenía en su desaparecer; pues su *subsistencia* deviene para la vida *verdad* y *presencia* suyas propias; ahora la vida está segura de que sólo en ello se puede experienciar» (175). La realización de la autoconsciencia como sustancia omnipresente se consuma en el descubierto mundo de su actuación (el carácter de esa realidad se determinará luego mediante el concepto de «obra»), y la subsistencia de ese mundo no es sino la propia «verdad y presencia» de la autoconsciencia actuante.

Ya esa provisional caracterización basta para aclarar que la realización de la autoconsciencia que aquí se considera tiene presente el acaecer *histórico* de la vida.[36] Y lo tiene en cuenta no como un modo de ser particular junto a otros; pues *lo que* aquí acaece es la realización de la vida como «Espíritu», o sea, como «ser absoluto» y sustancia omnipresente del ente en general. Ya en este punto de partida se atribuye al acaecer histórico el carácter de *totalidad*: con la realización de la autoconsciencia en su historia llega al mismo tiempo el «*mundo*» a su realidad; la subsistencia del mundo se descubre como verdad y presencia de la autoconsciencia. La realización histórica de la vida asume *todas* las regiones del ente en su acaecer, mediándolas, y hace que *cada* ente se manifieste en su historicidad.

[36] *R. Kroner* insiste acertadamente en la necesidad temática con la cual Hegel tenía que llegar a la historicidad de la vida, desde el momento que puso en el centro de la fundamentación el pleno ser de la vida en vez de la autoconsciencia trascendental de la apercepción pura: "En el momento en que el Yo, el sujeto de la vivencia, no es entendido abstractamente, como por Kant, Fichte y Schelling, sino que se hace objeto del conocimiento filosófico su concreto contenido vivencial, se tiene que presentar la cuestión de la relación entre ese contenido, en cuanto vivido por el individuo, y el contenido vivencial de la humanidad en general, es decir, el contenido *histórico*" (op. cit. II, 377, cursiva mía). Con eso se indica la más íntima contraposición entre la "Fenomenología del Espíritu" y la "Crítica de la razón pura".

A partir de Hegel esta totalidad como carácter ontológico de la historicidad no se discute ya *prácticamente* como fenómeno básico del acaecer histórico. Dicho carácter se anuncia con el título «mundo» aplicado al espacio ontológico de la historia, espacio que se presenta como por sí mismo a cualquier meditación acerca del sentido ontológico del acaecer histórico: es el «mundo ético» de Ranke y Droysen, el «mundo espiritual» de Dilthey, etc.

Si es verdad que la realización de la autoconsciencia en sí misma es histórica, entonces también tiene que serlo la figura en la cual la vida es *sujeto* de ese acaecer. Y efectivamente, Hegel termina su visión provisional de la realidad de la autoconsciencia racional con el concepto del *pueblo libre*. «El concepto de realización de la razón autoconsciente tiene, en efecto, en la vida de un pueblo... su realidad consumada» (265), «por lo cual la razón se realiza verdaderamente en un pueblo libre» (267).

Pero también al principio de la sección «Razón» alude Hegel a la historicidad como carácter básico de la realización de la autoconsciencia. La autoconsciencia no es verdaderamente «toda realidad» más que presentándose y documentándose como tal, *deviniendo* toda realidad (176). La autoexposición y autoverificación, varias veces subrayada como esencia de la vida, se explicita ahora desde el punto de vista de la historicidad. El «darse» *in-mediato* de la unidad de autoconsciencia y mundo es sólo una «abstracción» cuya «esencia y ser-en-sí» es «el *movimiento de su ser devenido*» (177). En su «razón al ser-otro», al «mundo», y, por lo tanto, en su realización, la consciencia depende siempre del «estadio del Espíritu del mundo en autoconscienciación» que se haya alcanzado en cada caso. La realización es en sí misma un hacer consciente lo devenido; la realidad del Espíritu depende de «lo que ya ha *llegado a ser* o es ya en sí mismo» (ibid.). El modo de esa dependencia está todavía por aclarar, pero, en cualquier caso, el ser del Espíritu del mundo depende de que su ser-devenido llegue a consciencia.

La tesis de la realización de la autoconsciencia racional en la vida histórica (del pueblo) se vislumbra sólo por ahora, y no está mostrada. Antes del tratamiento explícito de la vida histórica se encuentra aún en la Fenomenología la larga sección acerca de la «razón observadora», la cual parece interrumpir el curso del desarrollo con un motivo entera-

mente nuevo. Su tema es la «observación de la naturaleza y de la autoconsciencia»; en él se encuentran estudios acerca de la observación de lo orgánico y lo psíquico, de las leyes lógicas y psicológicas, de fisiognómica y de la doctrina craneana...* ¿Qué significa la recepción de semejantes temas en este lugar?

La razón observadora realiza por de pronto en el saber la posibilidad de una razón *positiva* de la autoconsciencia al mundo, porque levanta la objetividad en general como «esencia y ser-en-sí». Descubre las «cosas» como meros momentos de una «ley» de cuya simple unidad aquellas son meras «diferencias» (225) la desplegada diferencialidad que constituye la «forma de la coseidad» es sostenida, dirigida y «conceptuada» por la unidad y universalidad de la ley. La razón observadora revela, pues, la esencia de la coseidad como realización del «concepto», como modo del ser conceptuante, o sea, como ser de su ser. Lo que aún se contraponía in-mediatamente a la autoconsciencia como «negatividad» suya —la forma misma de la objetividad— queda así levantado; para la autoconsciencia de la razón observadora «lo inmediato como tal tiene la forma de lo levantado», «de tal modo que su objetividad vale ya sólo como superficie cuya interioridad y esencia es *ella misma*» (263).

Esto último diferencia esencialmente la razón observadora de la mera «consciencia», como verdad de la cual se había obtenido ya antes la conceptuación de la coseidad bajo la unidad y universalidad de la ley (supra, pág. 227). La «consciencia» no había podido superar la objetividad como tal; seguía siendo su negatividad, alteridad, extrañeza; la autoconsciencia no se encontraba a sí misma en ella. Y no *podía* tampoco encontrarse, pues sólo el hacer apetente y trabajador de la vida suministra el terreno de ese levantamiento, al mediar la objetividad con el acaecer concreto de la autoconsciencia, al abrirla como mundo *suyo*.

La ruptura «teorética» de la objetificación, que ha de ser producida por la razón observadora, acaece sólo sobre la base del mundo ya apetecido y trabajado. Con eso queda dada una segunda diferencia esencial entre la «consciencia» inmediata y esta razón: para la razón observadora el «ser» tiene desde el primer momento «la significación de lo *suyo*» (182). La razón observadora observa el mundo como mundo

* La doctrina de Gall. (*N. del T.*)

suyo, el cual es para ella según su ser-en-sí, y su observación se encuentra siempre presidida por la certeza de que con el «descubrimiento» del mundo se descubre simplemente a sí misma. La vida es *sujeto* de ese acaecer en un sentido destacado: mientras que con la «consciencia» inmediata sus experiencias «acaecían» meramente, la autoconsciencia racional «dispone *ella misma* las observaciones y la experiencia» (ibid., cursiva mía), *busca* lo que la «consciencia» inmediata no podía sino encontrar. Los conocimientos de la razón observadora son ya obra de la autoexposición y autoverificación conscienciadora de la vida: la cual «tiende a saber la verdad; a descubrir como concepto lo que para el opinar y el percibir es una cosa, o sea, a no tener en la coseidad sino la consciencia de sí misma» (ibid.).

En este estudio podemos prescindir perfectamente de una interpretación de esa sección de la Fenomenología, sobre todo porque la concepción de la «naturaleza» como realización del «concepto», como modo del ser conceptuante, se expuso ya en la primera parte a propósito de los correspondientes capítulos de la «Lógica». Habrá sólo que fijar una vez más, brevemente, el lugar sistemático de la «razón observadora» dentro del despliegue del ser de la vida.

La ruptura «teorética» de la coseidad de la naturaleza por los conocimientos de la razón observadora es un acaecer básico de la vida misma; pues es sólo un modo de desobjetificación que es la vida misma y que tiene que acaecer cuando la vida se realiza como tal en y con su «mundo». Pero del mismo modo que el levantamiento de la coseidad a concepto no se encuentra de un modo simplemente inmediato en el *comienzo* de la vida que se realiza, sino que presupone ya la mediación de autoconsciencia y mundo en la razón entre señorío y servidumbre, apetito y trabajo, así tampoco significa ya dicha ruptura la *consumación* de esa realización. Por la interpretación de la «Lógica» sabemos ya que el «concepto» no se realiza en la naturaleza sino imperfectamente. El modo como *es* el ser conceptuante en cuanto naturaleza —realización del ser verdadero sólo necesaria, acaeciente en sí, pero todavía no mediadora libremente y para sí— remite retrospectivamente desde sí misma al ser conceptuante de la autoconsciencia libre, en el que tiene su propia consumación.

Las leyes de la naturaleza inorgánica carecen de reflexión-en-sí, de comportamiento en cuanto mismidad, de unificación

en la unidad. Por su parte, la naturaleza orgánica es «sólo esa simplicidad refleja en sí»: la naturaleza orgánica no se despliega por sí misma en sus diferencias, no se particulariza por sí misma en sus singularidades, para volver a reasumir de nuevo esas singularidades en su universalidad autoidéntica. De este modo todo acaecer natural carece de la *libertad* esencial por la que se orienta el sentido del ser en cuanto conceptuar; «la observación no encuentra ese concepto libre... sino en el concepto que existe como concepto, en la autoconsciencia» (225). Del mismo modo que, antes, el ente objetivo se había concentrado, por así decirlo, en torno de la autoconsciencia apetente y trabajadora por cuyo medio obtenía su «subsistencia», así también ahora se concentra la «naturaleza» en torno de la autoconsciencia racional teorética como en torno de su propia verdad y consumación.

Mas ¿no es también esa misma autoconsciencia libre «naturaleza»? ¿No existe ella misma en la «forma de la coseidad», como «cuerpo» y en el mundo de su cuerpo? La contraposición entre la autoconsciencia como tal y el mundo objetivo como tal, que fue unificada y mediada en el acaecer de la vida, penetra en la vida de cada autoconsciencia singular; ha de ser aún unificada y mediada en la individualidad singular de cada caso.

En la explicación de la estructura básica de la vida la unidad de su infinita autoigualdad en el ser-otro se determinó, más precisamente, como *acción* infinita de la autoconsciencia, como autoexposición y autoverificación (supra, pág. 249), en autodesarrollo y autoproducción, que recoge, mediándola, toda determinación del «estar» en la autoconsciencia y hace que acaezca como acción propia suya. Ahora (225-263) se muestra que la corporeidad y el mundo de cada individuo es una tal acción propia. Sin duda es cada autoconsciencia «ser originariamente determinado» (232): la autoconsciencia se origina de una determinación estante en la cual se encuentra simplemente, pues no la ha producido, la cual es su esencial «no-hecho» (ibid.). Pero lo que constituye el ser de la vida es precisamente que pone como realidad producida, mediada, actuada, esa originariedad previamente hallada e inmediata. La individualidad no *es* real sino como tal resultado. *Antes* de esa acción productiva, ni la individualidad para sí ni su mundo en sí son «realidad», sino mera «abstracción». «La individualidad es lo que es *su* mundo en

cuanto *suyo*; ella misma es el círculo de su hacer, en el cual se ha presentado como realidad, y sólo y puramente unidad del ser *presente* y del *hecho*» (231).

Ahora se ve más claramente la dirección en la cual la autoconsciencia hallará su razón «positiva» al mundo, y en qué medida, sobre la base de esa razón, la vida como autoconsciencia se puede convertir en «toda realidad». La razón positiva al mundo se hace real cuando la autoconsciencia ha actuado y conceptuado el mundo como acción suya. Entonces dejan de discrepar «el mundo *en* sí presente» y la «individualidad ente *para* sí» (231): el mundo es la acción real del individuo, mientras que el individuo, por su parte, «no es sino lo que ha hecho» (232). Pero tanto el concepto de individuo cuanto el concepto de acción experimentarán una transformación esencial en razón de ese acaecer, en la medida en que ambos se fundan y se levantan en una «universalidad» superior: el individuo no es lo que es sino en el «medio» universal del pueblo; y la acción no es ya una acción cualquiera, sino la «cosa misma», la cual tiene igualmente el carácter de universalidad: no es hacer del individuo, sino de «todos y cada uno». La *libertad* y *universalidad* transparente y conceptuante del acaecer distingue esencialmente la vida *que consuma* esa unidad unificante de autoconsciencia y mundo de la vida que la *inició*, la vida en el señorío y la servidumbre.

Cuando el mundo en el que la autoconsciencia es en cada caso diferente, el mundo que es en cada caso objetivo para la consciencia, se hace y se conceptúa como acción real de la autoconsciencia, la vida puede cumplirse como infinita autoigualdad en el ser-otro; pues sólo entonces es todo ser-otro, por su «esencia y su ser-en-sí», la realidad de la autoconsciencia; «por eso el objeto al cual (la autoconsciencia) se relaciona positivamente es una autoconsciencia» (263). De este modo cumple también la vida la *motilidad* más alta, que permanece consigo misma: «entrando en el movimiento», no se «pierde», sino que permanece en su «diferencia» propia (193). Las determinaciones por las cuales delimita Hegel la motilidad de lo orgánico respecto de lo inorgánico y la motilidad de la autoconsciencia libre respecto de lo inorgánico cobran finalmente ahora su sentido, desde esta consumación de la vida. Como todo ser-otro es sólo la acción conceptuada de la autoconsciencia, en toda acción la vida se limita a volver a sí misma; el «final» al que llega la acción es lo que ya

era el comienzo: autoconsciencia. La vida es esencialmente un ser que «se tiene a sí mismo por final»; «más el final muestra esa prioridad suya por el hecho de que a través de la transformación practicada por el hacer lo único que resulta es lo que ya era» (196).

En el estado ahora alcanzado de despliegue de la vida —una vez que se ha realizado la mediación del mundo en el apetito y el trabajo, en el conocimiento de la naturaleza y en la activa autopresentación de la individualidad— ha irrumpido ya la dimensión de la realización posible de la vida como «medio universal» y «sustancia» de toda realidad (o sea, el mundo en cuanto realidad realizada, en cuanto «hacer de todos y cada uno», en el cual la autoconsciencia no tiene ya enfrente sino a sí misma). Por eso Hegel presenta anticipativamente ese «fin» «en su realidad» y determina la «sustancia madurada hasta su estar» como *«reino de la eticidad»* (264). Mas este reino es esencialmente *histórico*: la vida es sujeto de ese acaecer en cuanto «vida de un pueblo»; se realiza en individuos libres, que conceptúan y actúan la realidad como acción suya y cuyo «hacer y mover puramente individual» no tiene realidad, subsistencia y contenido sino «por el medio universal mantenedor, por la fuerza de todo el pueblo» (265). No es casual que aquí, cuando el concepto ontológico de la vida se encuentra ya ante su cumplimiento concreto, reaparezcan las categorías centrales con las que Hegel había caracterizado universalmente ya inicialmente el sentido de la vida: «unidad plena», «sustancia fluida universal» «medio universal mantenedor». La unidad y universalidad realizada en la vida del pueblo libre, unidad y universalidad de la autoconsciencia libre y de su hacer, es la autoigualdad completa de la autoconsciencia en el ser-otro, la fluidez universal que fluye por todo ente que sale al encuentro y lo convierte en realidad viva y activa, el centro universal en el que se sume todo ente y todo acaeciente, y por el cual y a través del cual es mediado con la autoconsciencia. Esta mediación infinita no es posible sino como acción conceptuante y conceptuada, consciente y conscienciadora (supra, págs. 264 s.). Así también es su resultado —la unidad ya manifiesta de ser-para-sí y ser-en-sí, de «ser presente y ser hecho», de autoconsciencia y objetividad— necesariamente una «esencia espiritual», una unidad espiritual; el mundo completamente vivificado es el mundo *espiritual*, es *Espíritu*. Veremos aún que Hegel llama a ese mundo verdad y reali-

dad de la «categoría pura» y que con ello explicita su lugar ontológico como consumación del concepto de ser.

Sólo estudiaremos los varios estadios de esa realización en la medida en la cual el concepto ontológico de la vida se despliega en ellos en su plena historicidad y, con ello, se pone de manifiesto el suelo originario de la ontología predispuesta en la «Lógica». En ese contexto intentamos también fijar los pasos decisivos de la transformación del concepto de la vida en el concepto del Espíritu.

23

Continuación. b) La realidad de la autoconsciencia en el «hacer de todos y cada uno». La obra y la «cosa misma»

La autoconsciencia se había hallado como mundo, y había hallado el mundo como sí misma, en la razón observadora; pero de un modo, por de pronto, todavía «teorético»: «es para ella el ser en sí la realidad objetiva» (263). Era ya visible la *universalidad* de la vida como «realidad toda» que abarca autoconsciencia y objetividad; pero todavía no se había hecho real. Pues las discusiones previas, centradas por el concepto de «pueblo libre», no eran más que visiones previas hacia un «fin» cuya realidad no había «madurado hasta el estar» todavía. La autoconsciencia ha conocido que el mundo no es más que el ámbito de su acción, el ámbito en el cual se tiene que presentar y vivificar, y que la realidad es esencialmente «obra»; pero aun presentándose y verificándose desde ese saber, la autoconsciencia obra sólo como *singular, individual.* El acaecer de la vida se encuentra aún en la reciprocidad y el enfrentamiento de diferentes individuos los cuales, sin duda, se han unificado de un primer modo (razón entre señorío y servidumbre), pero sin que esa unidad sea todavía sujeto vivo del acaecer. Esa unidad no es sujeto sino como vida del pueblo entero que hace que acaezca por *su* «poder» «el hacer y mover puramente singular del individuo», y muestra ser así el «medio mantenedor universal» en el cual, y sólo en el cual, tiene realidad todo hacer y mover individual (265). En la medida en que esta realidad constituye la verdad y la consumación de la vida, en la cual se

cumplen todas sus posibilidades, Hegel puede decir que la autoconsciencia *no* la ha alcanzado *todavía* en el estadio descrito; en la medida en que es el télos inmanente de la vida, que existe (en el sentido de estar) ya desde el «comienzo» y sobre cuyo fundamento son únicamentes posibles los modos inmediatos e impropios de la vida (supra, pág. 312), se puede decir, con la misma justificación, que la autoconsciencia individual ha «*salido*» «de la felicidad... de haber alcanzado su determinación» (267). Aunque sólo «en sí» real en el medio mantenedor universal del pueblo, la autoconsciencia *es* real en sentido propio cuando ha realizado «para sí» esa realidad suya.

La autoconsciencia sabe que, por su «esencia y ser-en-sí», la realidad es realidad de la autoconsciencia; está segura de ello y, movida por el apetito de «devenirse esencial» en su realidad, intenta preservar esa realidad. Pero, por de pronto, no tiene la verdad sino como individuo singular, y por eso mismo su verificación no es por de pronto sino su hacer singular individual: «se precipita, pues, en la vida» con el fin de «hacerse consciencia de sí misma como ser singular en la otra autoconsciencia, o de hacer que esa alteridad sea suya» (271). Pero como el individuo tiene ahora ya ante sí la «universalidad» de la vida, una singularización de la cual representa meramente su individualidad, puesto que para él la «realidad es orden unificado» (280), ocurre que en la realización de sí mismo se trata también siempre e inmediatamente de la realización de la universalidad. La pugna entre los individuos singulares se convierte en una pugna y penetración entre individuo y universalidad. Es un enfrentamiento, porque la universalidad se presenta aún al individuo como «otra realidad»; todavía no se ha unificado y mediado con ella en un libre reconocimiento, ni se ha puesto *en* ese «centro», sino que afirma y reivindica la universalidad meramente para su individualidad, se presenta él mismo como centro, en vez de someterse al centro. A causa de la razón inmediata de individuo y universalidad, la universalidad aparece a los individuos en formas de inmediatez siempre cambiantes; en su «hacer y mover puramente singulares», el individuo habla enfáticamente de la «ley del corazón», el «bien de la humanidad», el «curso del mundo», el «orden universal», etc.: ésas son todas formas no-verdaderas y abstractas de la universalidad, las cuales pueden ser reivindicadas, con el mismo derecho y sinrazón, por cada individuo en apoyo de su acción.

Pero incluso ese hacer y mover representa un progreso esencial en el camino hacia la realidad consumada de la vida, si se compara con la reciprocidad y el enfrentamiento inmediatos del señorío y la servidumbre. En aquel acaecer los individuos no tenían aún ante sí ninguna universalidad por realizar: la realidad seguía siendo una totalidad de objetos que apetecer y trabajar; y aunque en el objeto trabajado la autoconsciencia del que trabaja se hacía real y salía a la subsistencia, ello era, de todas formas, sólo «de modo objetivo»: la vida no pasaba de ser una «forma» añadida al objeto, y no podía levantar la objetividad como tal. Se mostró también como la razón observadora conseguía en el saber la ruptura de la objetificación, con lo cual se posibilitaba por vez primera la revelación de la universalidad de la vida, se podía descubrir el mundo como realidad de la autoconsciencia. Teniendo en cuenta esa desobjetificación del mundo. Hegel determina ahora el hacer de los individuos de un modo que manifiesta claramente la diferencia respecto de aquel hacer inmediato:

El hacer de la autoconsciencia que tiene ante sí el mundo como *realidad suya* no se orienta ya hacia un mundo objetivo meramente hallado y por cuyas cosas estuviera condicionado en su sentido y fin; la consciencia ha «depuesto toda contraposición y toda condición de su hacer» (295). Todo lo que se puede y debe hacer en la realidad tiene comienzo y final, sentido y fin, en el hacer mismo de la autoconsciencia, pues ésta *es* la realidad. No se trata ya —ni se debe ni se puede— de hacer o alcanzar cosa alguna; el hacer de la autoconsciencia no es ya más que pura auto-exposición, auto-verificación: «pura transposición de la forma del ser todavía no presentado a la del ser presentado» (298). Y el mundo penetrando en el cual acaece la acción tiene el carácter de un mero «*elemento*» «en el cual la individualidad presenta su figura, tiene la significación de una pura asunción de esa figura; es el *día* como tal, al que se *mostrará* la consciencia» (295, cursiva mía). El mundo no es una objetividad ente-en-sí enfrentada a una subjetividad ente-para-sí; es en sí sólo el elemento en el cual la subjetividad deviene para sí; la claridad en la cual la autoconsciencia no sólo se conceptúa y actúa a sí misma, sino que también «hace visible» la realidad de todo ente a través de su realidad propia. Como esta realidad es esencialmente «ser visto», Hegel puede determinar el *ser-visto* como caracterización decisiva del *contenido* del hacer:

«el hacer no altera nada ni va contra nada: es la forma pura de la transposición del *no-ser-visto* al *ser-visto,* y el contenido que sale a la luz y se presenta no es sino lo que ese hacer es ya en sí» (295).

Esa determinación del hacer de «la individualidad en sí real» recuerda globalmente el paso de los Escritos teológicos juveniles en el que vimos surgir por vez primera el pleno concepto ontológico de la vida, el paso en el cual la «vida concebida» se caracterizaba como claridad («φῶς»), esa claridad como «verdad», y el mundo como obra del ἄνθρηπος φωτιζόμενος (supra, pág. 205). A través de todas las transformaciones vuelve a hacerse siempre visible el terreno unitario de la ontología hegeliana, abarcado por ese concepto ontológico de la vida.

Como hemos visto (supra, pág. 247), el *hacer* no es un comportamiento cualquiera de la vida como autoconsciencia, sino el acaecer en el cual esa vida deviene lo que es. Y la autoconsciencia que acaece en ese hacer no es un ente entre otros, sino el «medio universal» y la «sustancia» del ente, en cuya realización todo ente deviene realidad. En la medida en que el hacer de la autoconsciencia no tiene ya «contrario» ni «condición» algunos y es puramente un mero presentar-se en el «elemento» transparente del mundo, en la medida en que «la materia del obrar y la meta del hacer es en el hacer mismo» (295), la autoconsciencia no puede ya perderse en ese acaecer en dirección a otra cosa, sino que gira, por así decirlo en torno de sí misma, permanece en todo momento en sí misma y vuelve siempre a sí misma en el todo de ese acaecer; por eso su «hacer tiene el aspecto del movimiento de un círculo que se mueve en sí mismo libremente en el vacío, se ensancha sin obstáculos unas veces, es estrecha otras, y sólo juega completamente satisfecho en sí mismo y consigo mismo» (ibid.). No es, sin duda, casual que aparezca aquí la imagen del movimiento circular movido en sí mismo, como modo supremo y más propio de la motilidad; Hegel determina ahora como *categoría* la autoconsciencia real en esa motilidad: «es la categoría ya consciente de sí misma» (294). Con eso se indica la dimensión en la cual se mueve ahora el despliegue del ser de la vida: en la completa autoigualdad en el ser-otro se realiza la autoconsciencia como «categoría pura», como sentido del ser en general, y precisamente como su categoría «consciente»: como sentido en el cual no es sólo en sí, sino también para sí, en su ver-

dad y cumplimiento. La proposición que fundamenta aquí esa denominación de categoría pura para la autoconsciencia vuelve a concentrar los caracteres del planteamiento ontológico que todo lo dirigen desde el principio: la autoconsciencia mantiene «firme en todos (los momentos de su motilidad)... la simple unidad del ser y de la mismidad que es su género» (295). Es lo universal bajo lo cual se unifican «ser» y mismidad, ser-en-sí y ser-para-sí, subjetividad y objetividad, como bajo su «género» propio, género del cual surgen como entes y en el que se mantiene como entes.

El hacer así caracterizado en su significación ontológica se concreta ahora teniendo en cuenta el acaecer de la vida en el mundo; su ulterior determinación se orienta por de pronto por el concepto de la *obra*. Lo que la individualidad obra en el mundo vivo, aquello como lo cual se presenta y verifica, es su «obra». Por la obra que establece se hace al mismo tiempo *universal;* con la obra asentada se pone la individualidad en el «elemento de la universalidad, en el espacio sin determinaciones del ser» (302). Sin determinaciones, pues sólo por la realidad de la obra el «espacio del ser» llega a ser determinado, lleno de determinaciones; elemento de la universalidad, pues en su obra la individualidad es esencialmente *para todos,* ha «lanzado» su obra a «una subsistencia» en la que subsiste no sólo para una o muchas consciencias individuales, sino para la «consciencia universal». La consciencia *para* la cual la obra es realidad recibe toda obra en cuanto «*determinada*» de tal o cual modo, o sea, como obra de una consciencia «*determinada*»; la obra no tiene realidad sino en el medio de una consciencia *universal* en el cual ha sido producida y tiene su historia. De este modo la consciencia se sabe como consciencia «universal» para la cual cada obra es particular y en cuanto particular, y que puede hacerse objetiva cada obra, puede hacerla obra para sí; se sabe como «negatividad absoluta» que se puede contraponer a cada obra, que puede «rebasar» cada obra. En este abarcante rebasamiento la consciencia rebasa necesariamente también toda *consciencia* determinada, y también a «*sí misma en cuanto obra*», pues toda obra no es más que «la realidad que se da la consciencia», y *es* sólo como obra de la consciencia (ibid.). En la «negatividad absoluta» de la consciencia se funda el hecho de que la consciencia «no se encuentre cumplida por su obra», sea más y más amplia que cualquier obra determinada, que sea incluso «el espacio sin determinacio-

nes» por cuyo medio universal la misma realidad de la obra consigue finalmente determinación y subsistencia. En la contraposición entre la consciencia que rebasa necesariamente toda obra y la obra, necesariamente «determinada», se desarrolla la unidad unificante de la vida, que une aquella universalidad y esta particularidad. Esa unidad se realiza por el camino caracterizado por la transformación del concepto de la «obra» en el de la «cosa misma», camino que ahora hay que recorrer brevemente.

La obra es en cada caso obra de una determinada individualidad que se realiza en ella. Pero eso significa que la obra «ha recibido toda la naturaleza de la individualidad», la cual es una «naturaleza originariamente determinada» (302 s.). Así, cada individualidad pone en el «espacio del ser» su *propia* obra *determinada,* la cual es para cualquier otra individualidad una realidad «ajena» que ha de ser levantada en el hacer transformador; pues toda individualidad *se* tiene que presentar y verificar contra toda alteridad. La obra es esencialmente para *otros* ya por su mera segregación; pero como, al mismo tiempo, sólo tiene que presentar su realidad *propia,* la obra tiene en su esencia una escisión que produce su aniquilación interna. «La obra *es* para otras individualidades, y es para ellas una realidad ajena, en cuyo lugar *ellas* tienen que poner la propia, con objeto de darse mediante *su* hacer la consciencia de *su* unidad con la realidad» (303). De este modo la obra se convierte en objeto de lucha en la reciprocidad y el enfrentamiento de los individuos. En este «movimiento universal» cada individualidad y su obra determinada se convierten en un «momento mínimo»: otras individualidades intervienen en ella, la invierten y la transforman; la realidad originariamente determinada del individuo y de su obra resulta ser precisamente lo irreal, lo que desaparece. «La obra es, pues, en sí algo perecedero, borrado por la oposición de otras fuerzas y otros intereses, y representa la realidad de la individualidad más como algo que se disipa que como algo que se consuma» (303). En esta «contradicción fundamental de la obra» (304) parecen irrumpir de nuevo todas las contraposiciones que se trataba de levantar en la unidad y universalidad de la vida como autoconsciencia: el hacer, con sus intenciones y sus contenidos originarios, se *enfrenta* con la realidad en la que ocurrió la acción; el hacer muestra ser «inadecuado», pues lo que resulta es diferente de lo que se trataba de hacer; Hegel recoge en

el *ser* de la vida, como contradicción básica de la obra, las vivas contraposiciones de querer y realizar, fin y medio, necesidad interior y fortuna casual, etc. (304 s.).

Pero precisamente esa casualidad intimísima y esa caducidad de la obra de arte constituyen su *realidad* más propia La realidad de la autoconsciencia no es la obra singular determinada tal como originariamente se concibe, se realiza y se presenta, sino el «movimiento universal» del tráfico y el cambio en el cual desaparece toda obra determinada; «la desaparición es ella misma real y está vinculada a la obra y desaparece con ésta» (305); lo que ocurre con la obra en ese movimiento, su historia, es precisamente su realidad propia. Con eso se desplaza de nuevo —y ahora definitivamente— el carácter sustancial de la realidad desde el lado de la objetividad al de la consciencia, la cual está ahora plenamente determinada como *hacer* (consciente). Lo que se mantiene en la desaparición de la obra es el hacer universal mismo, al cual no pueden arrebatar nada de su esencialidad y necesidad la caducidad y casualidad de la obra. Pues nada se hace por mor de un fin objetivo determinado en un determinado mundo objetivo, sino porque hacer es el sentido mismo de la vida y con su acción actúa y manifiesta toda realidad; «se obra porque *el hacer es en y para sí la esencia de la realidad*» (305, cursiva mía). Y como ese hacer es en sí mismo saber y sólo es real como hacer consciente y conscienciador, Hegel dice anticipativamente: «el obrar es precisamente el devenir del Espíritu como consciencia» (298).

En la caducidad de la obra se revela también la «negatividad absoluta» de la consciencia en su propia esencia (supra, pág. 275). La consciencia se mantiene en su hacer «como lo ente y permanente» frente a la obra perecedera (306), pero no como una sustancia (permanente) frente a otra sustancia (perecedera), sino como una universalidad que se mantiene igual en sus propias singularidades. Para la consciencia, que *rebasa* toda obra en cuanto suya, cualquier realidad es sólo «momento que desaparece»; pero precisamente en ese desaparecer *se* consigue como realidad y consigue la realidad de sus momentos. La consciencia experimenta su universalidad concreta, que la insatisfacción que le hace rebasar toda obra no sólo la mantiene a sí misma en su hacer, sino que mantiene y actúa al mismo tiempo la realidad del ente. La consciencia consigue la experiencia de que lo que «se afir-

ma simplemente y se experiencia como permanente» no es sino la «unidad del hacer y el ser». Por eso la realidad le «vale sólo como ser en general, cuya universalidad es *lo mismo* que el hacer» (306). La obra *verdadera*, la «cosa misma», es esa unidad, y no la obra contrapuesta al hacer, ni el mero hacer.

En la «*cosa misma*» se consuma la unificación de la autoconsciencia y la objetividad; ella es la desobjetificación hecha objetiva. En el acaecer de la vida la posición de la autoconsciencia respecto del mundo deja de ser un comportamiento respecto de meras «cosas», para convertirse en un comportamiento respecto de la «cosa misma», pasando por un comportamiento respecto de «obras»; esa transformación del comportamiento significa una progresiva asunción de la objetividad en el ser de la vida, lo cual es al mismo tiempo una progresiva realización de la objetividad misma. Cuanto más se levanta la «forma» de la objetividad, cuanto más «vivo» se hace el objeto, tanto más real llega también a ser; la disolución de su «ser-en-sí» no le arrebata nada de su esencialidad; por el contrario, ese proceso abre finalmente su esencia: el objeto deviene realmente tal como es «en sí» precisamente en el hacer de la autoconsciencia. La «cosa misma», la expresión de la objetividad puramente en sí, *frente* al saber y al hacer de la subjetividad, es para Hegel cosa misma sólo *en* el saber y el hacer de la subjetividad. La cosa misma es la «penetración hecha objetiva de la individualidad y la objetividad mismas» (307), pues es la unidad de los siguientes momentos distintos: en primer lugar, es lo que se ha de hacer (como «fin» aún no realizado, todavía en «contraposición con la realidad»); en segundo lugar, es el hecho mismo: deviene sólo en el hacer y en cuanto hacer, y ese hacer es siempre y necesariamente hacer determinado, «hacer de este individuo»; y, en tercer lugar, en cuanto totalidad de esa unidad de hacer que acaece y acción acaecida, es una «realidad presente *para* la consciencia», una «esencia objetiva», precisamente una «cosa» (306 s.). (Está a la vista que la «cosa misma» es en este sentido casi una traducción del griego πρᾶγμα, y de tal modo que la relación interna a la πρᾶγμα se expresa no en la palabra cosa, sino en la palabra misma). La consciencia ha devenido realidad objetiva en la cosa misma: sabe su acción como «sustancia» de la realidad; pero, al mismo tiempo, no por eso se disuelve la realidad en la cons-

ciencia: más bien sigue siendo realidad objetiva *para* la consciencia. La cosa misma es «el objeto desprendido del seno de la autoconsciencia como objeto *de ésta*, pero sin dejar de ser libre y propio objeto» (307).

Recordemos que desde el primer momento el concepto ontológico de la vida se interpretaba según las dos tendencias determinadoras esenciales del ser-para-sí (in-dependencia, autoconsciencia) y del ser-para-otra-cosa (dependencia, objetividad) (supra, págs. 236 s.). La vida, al igual que es negatividad y libertad absolutas frente a toda objetividad, es también en sí misma y ontológicamente «de modo objetivo», objetificándose a sí misma y a su mundo vivo; por eso su acaecer es al mismo tiempo objetificación y constante ruptura y levantamiento de la objetificación. La cosa misma es tanto objetividad cuanto objetividad levantada, tanto cosa real cuanto acción real de la consciencia. Así, pues, cuando la vida está en la cosa misma, está verdadera y enteramente consigo misma; su cosa no sólo es vida, sino que es objetiva *en cuanto* vida. Bastará ya con mostrar el modo como la cosa misma deviene «universalidad» y, en cuanto tal universalidad, sujeto vivo del acaecer, el modo como en ella se realiza la vida como «sustancia» universal del ente.

Por de pronto, la cosa misma se encuentra aún en el hacer determinado de los individuos singulares, aunque ya entonces está por encima de ello. Si lo que importa es la cosa misma, entonces en ese hacer los determinados individuos activos, sus fines y medios determinados, son sólo «momentos» que tienen por «esencia» la cosa misma y se someten a ella (307). La cosa misma es lo «universal», lo vivo en todos esos momentos singulares como lo esencial, y se «encuentra» en todos ellos como mismidad unificante. Pero de este modo es sólo universalidad «abstracta», «formal», «simple», pues «no es todavía el sujeto» (308) que se realizó a sí mismo en ese hacer y se particularizó en esos momentos; sino que siguen siendo sujeto las individualidades singulares que actúan, así como sus momentos: *éstos* pretenden realizar la cosa misma y la toman como «predicado» abstracto con el cual se puede combinar como sujeto un hacer cualquiera y en cualquier momento.

Así se sume de nuevo la cosa misma en la reciprocidad y contraposición de los individuos, proceso en alteración e inversión, y los individuos tendrán la experiencia que ya han hecho con la «obra»: que la cosa misma no es ninguna uni-

versalidad abstracta que, libre de los individuos que saben de ella y actúan sobre ella, se contrapusiera realmente al hacer de éstos, sino que precisamente en esa reciprocidad y contraposición de todos y cada uno tiene su verdad y su realidad. Si al individuo le importa sólo la cosa misma, si sólo quiere explicitar la cosa misma en su hacer, experimenta que precisamente de ese modo ha entregado la cosa misma a los *otros*, la ha sumido en el movimiento universal de la inversión y la alteración; el individuo ve que «los otros, como las moscas a la leche recién puesta, se apresuran a acudir y se proponen ocuparse de ello»; y los otros a su vez ven en la universal cosa misma sólo la cosa del *individuo* que acaba de actuar, la cosa «suya», sus intereses y fines singulares, y así marchan *contra* esa cosa (312). Y cuando el individuo, movido por el apetito de su puro ser-para-sí, pretende verificarse puramente en su verdad, cuando le importa sólo el «puro hacer», la pura autopresentación, entonces tiene la experiencia «de que *todos* se mueven y se consideran invitados, y de que en vez de abrir un puro hacer o hacer singular propio suyo, se ha abierto algo que es también *para otros*, una *cosa* misma» (313). De este modo el individuo activo vive la universal objetividad ente-en-sí de la pura cosa misma como algo sumido en el hacer y mover de los individuos singulares entes-para-sí, y vive su autopresentación más propia y para sí como una cosa objetiva, universal, ente-en-sí para todos.

Pero la autoconsciencia, que ha vivido su realidad imperecedera precisamente en la caducidad de la obra «singular» y que ha vivido su más propio ser-para-sí precisamente en el universal ser-para-otra-cosa, no tiene ya por qué esperar impotente a que se disuelva esa contradicción. Puede recogerla en su saber acerca de sí misma y de su mundo, y puede reconocerla como aquello que es la verdad y realidad del ente, la «*naturaleza de la cosa misma*»: «ni sólo cosa contrapuesta al hacer en general y al hacer singular, ni hacer contrapuesto al subsistir..., sino esencia cuyo *ser* es el *hacer* del individuo singular y de todos los individuos, y cuyo hacer es inmediatamente *para otros*, una *cosa*, y sólo cosa en cuanto *hacer de todos y cada uno*» (313).

Actuando en ese saber, el individuo *universaliza* su propio ser-para-sí y su hacer, y hace real la cosa misma universal en el «hacer de todos y cada uno», el cual es ente-para-sí. La cosa misma deja de ser predicado abstracto y se convierte en sujeto concreto del hacer; pero no como si los indivi-

duos activos no fueran ya los reales actores realizadores, sino de tal modo que la individualidad singular se sitúa escientemente en el movimiento universal del «hacer de todos y cada uno» y actúa como «mismidad universal» (314). De este modo es la cosa misma ahora la «sustancia penetrada por la individualidad, el sujeto en el cual la individualidad es precisamente así en cuanto sí misma, o en cuanto tal, en la misma medida en que es en cuanto todos los individuos, y lo universal que no es un ser sino en cuanto concreto hacer de todos y cada uno» (313). La cosa misma es la sustancia del ente, hecha sujeto; en esta forma se manifiesta y cumple en el concreto acaecer de la vida el principio ontológico de la sustancia como sujeto. La realidad es la acción universal de la autoconsciencia, y ésta no tiene realidad sino en cuanto tal acción universal. «El *todo* es la semoviente penetración de la individualidad y lo universal» (310), o sea, también él un «semoviente», un acaecer.

Hegel da ahora el último paso para explicitar esa realidad acaeciente de la autoconsciencia como «ser absoluto» y la «sustancia», determinando la cosa misma como la «categoría simple»: «La pura cosa misma es lo que antes se determinó como la *categoría*, el ser del Yo, o el Yo que es ser...» (314). El sentido inicialmente puesto del ser —la autoigualdad en el ser-otro— antes orientado por el concepto ontológico de la vida y su unidad de ser-para-sí y ser-para-otra-cosa, ha encontrado realización en el acaecer de la cosa misma; aquí quedan «puestos como unidad los momentos de la autoconsciencia real... ser-para-sí y ser-para-otro, con la simple categoría misma, y con eso es ésta al mismo tiempo todo contenido» (314).

Ya antes (pág. 274) se indicó la significación general de la denominación de la autoconsciencia realizada como «categoría». En el primer párrafo de la sección acerca de la «razón legisladora» (314) Hegel da una breve fundamentación de conjunto que todavía hemos de interpretar, porque desde ella se contempla conclusivamente todo el desarrollo seguido hasta aquí.

La fundamentación empieza contemplando retrospectivamente el comienzo desde la consumación de la vida en el Espíritu: la autoigualdad suma y verdadera en el ser-otro es ser esciente y consciente, «esencia espiritual». Esa esencia espiritual es «en su ser simple», tal como está y acaece inmediatamente, «consciencia pura». O sea: es en la diferen-

cia entre ser-para-sí y objetividad, y de tal modo que se *comporta* en esa diferencia, es en y con su objetividad como con su «ser-otro». Pero en cuanto pura consciencia es esencialmente «*auto*consciencia»: su comportamiento es en sí mismo esciente; sabe de sí misma y de su ser- otro. *Es* consciencia pura sólo como autoconsciencia, en cuanto ser esciente de una *mismidad*, y esa mismidad es siempre una «naturaleza originaria-*determinada*», una «*esta* mismidad», un «individuo». Con ello se señala el punto del despliegue del concepto del ser en el cual se determinaba el acaecer de la vida como reciprocidad y contraposición de diversas autoconsciencias individuales. Ahora Hegel recoge el resultado de ese acaecer, la unificación de los individuos en el «hacer de todos y cada uno» por la «cosa misma». En ella «pierde la naturaleza originaria-*determinada* del individuo... su significación positiva de ser en sí el elemento y el fin de su actividad; ahora es sólo momento levantado, y el individuo es mismidad; es como mismidad *universal*» (última cursiva mía). Con ello ha cobrado al mismo tiempo la objetividad (que siempre está necesariamente dada con el ser de la consciencia) el carácter de la «cosa misma»: o sea, ya no es más que el hacer de la mismidad universal, la «realidad y el hacer de la autoconsciencia», o sea, de nuevo, en primer lugar una «universalidad», y en segundo lugar una universalidad que no se contrapone a las autoconsciencias singulares, sino que sólo en éstas tiene «contenido» y «cumplimiento»; y, en tercer lugar, una universalidad que tiene el carácter del «ser-para-sí», pues la consciencia, «la mismidad de la consciencia, es al mismo tiempo... momento» de la cosa misma.

Así, pues, la unidad de autoconsciencia (Yo) y objetividad (ser) en este estadio es:

a) lo ente puramente «*en sí*»; pues es «lo universal de la conscien*cia* pura» que, como tal, no está para *otro* diferente de sí mismo, sino que es ello mismo la única alteridad posible para todo ente;

b) como tal ente simplemente en sí, en la misma medida ente «*para sí*»; pues en su ser-en-sí está para sí, el ser-*mismidad* pertenece a su ser-en-sí.

La diferencia entre ser-para-sí y ser-en-sí, entre ser-sí-mismo y ser-para-otro se encuentra globalmente *dentro* de esa unidad y es unificada por ella misma; no hay ya ente alguno que esté, por así decirlo, fuera, que sea cosa diferen-

te de esa unidad. La realidad de la autoconsciencia en el hacer de todos y cada uno es «ser absoluto»: es lo simplemente en sí, desprendido (ab-solutum) de toda afectación por algo otro que sí mismo, es «la simple autoigualdad del ser». Y no *es* esa antoigualdad simple absoluta más que en cuanto ser ente-para-sí, en cuanto «*consciencia*» (314). Esta realidad es «ser que es Yo, o Yo que es ser»; tienen el carácter ontológico de la «categoría», y, en cuanto categoría, es ya «todo contenido».

Aún se añade a esas determinaciones, como última categoría de lo absoluto, lo «*verdadero*». Hemos visto que la cosa misma es cosa misma sólo *para* y *en* la autoconsciencia universal que realiza mediante su hacer; es necesariamente objeto *para* una consciencia. En el hacer esciente la consciencia está cierta de la cosa misma como de lo verdadero: la cosa misma es, en cuanto *ente* en-y-para-sí, también *vigente* en-y-para-sí. «Lo que es objeto para la consciencia tiene la significación de ser lo *verdadero;* es y vale en el sentido de que es y vale en y para sí; es la cosa *absoluta...*» (314). El ser-verdadero es un carácter de la cosa misma (del πρᾶγμα); la cosa misma está remitida a la afectación por la consciencia que se cerciora de ella como de lo verdadero y la realiza; la cosa misma no *es* sino en cuanto es lo verdadero.

Y como la cosa misma sólo se realiza por la *acción* de la autoconsciencia, como su «estar» no es sino «la realidad y el hacer de la autoconsciencia», el carácter ontológico de su verdad no es un carácter de mero conocimiento, sino un carácter del hacer; «por eso esta cosa es la sustancia *ética*». Y la consciencia, cuya realidad ella es, es verdadera no en atención a su mero conocimiento, sino en cuanto ser activo; es «consciencia *ética*» (ibid.). En la cosa misma se abre y revela el reino de la verdad como «reino de la eticidad»: ésta es la dimensión «absoluta» en la cual la vida cumple su sentido ontológico.

La consumación de la vida como Espíritu y el despliegue de la historia del Espíritu a partir del «reino de la eticidad», como dimensión en la cual se cumple el sentido del ser de la vida, en la que el Espíritu es en cuanto «verdadero», no se puede comprender si no se tiene presente que la «cosa absoluta» —y con ella la realización de la «categoría»— se encuentra en relación interna con la *acción* de la autoconsciencia, que la determinación ontológica primaria de la vida es desde el primer momento el *hacer*. Ya eso basta para esti-

mar la distancia a que se encuentra la originaria fundamentación ontológica de la filosofía hegeliana de todo logicismo y racionalismo absolutos, y también de la filosofía trascendental kantiana. En ningún otro lugar de la filosofía occidental posterior a la Antigüedad se encuentra situada de este modo en el centro de la ontología la vida en su hacer, el mundo de la vida como obra y πρᾶξις

En el desarrollo de la cosa misma como «categoría» se obtuvo de nuevo el principio ontológico de la identidad de consciencia y ser inmediatamente a partir del concreto acaecer de la vida como autoconsciencia. También en un lugar decisivo de la «Lógica» aparece, en la formulación de ese principio, el concepto de la «cosa misma»: «así la ciencia pura presupone la liberación respecto de la contraposición de la consciencia. Ella contiene el pensamiento en la medida en que ésta es al mismo tiempo la cosa en sí misma, o contiene la cosa en sí misma en la medida en que ésta es al mismo tiempo el pensamiento puro» (I, 30). Es posible que en esa formulación haya influido el recuerdo de la concreta fundamentación de la Fenomenología, pero no se pueden pasar por alto el estrechamiento y la transformación del suelo inicial. En la Fenomenología, la cosa misma se encuentra en unidad con el pleno ser de la mismidad que actúa escientemente, con la *vida* que se realiza como autoconsciencia, y lo decisivo es su carácter de acción. En la «Lógica» se encuentra en unidad con el «*pensamiento*». Y aunque también el pensamiento, en cuanto determinación del «concepto», se remite a un ser, al ser conceptuante, sin embargo, la concepción del ser como «conceptuar» significa, frente al ser como autoconsciencia, una característica transposición del concepto originario del ser. Pese a toda la necesidad de tener en cuenta la diferencia entre las intenciones últimas de la «Fenomenología» y las de la «Lógica», es lícito comparar desde este punto de vista el sentido del ser subyacente en ambos casos. La Fenomenología mantiene enhiesta la concreción íntegra de la vida en el concepto de la vida como autoconsciencia y también en el concepto de la autoconsciencia como Espíritu; la «Lógica», con la concepción de la sustancia verdadera y consumada como «ser conceptuante», no permite ya que la concreción de la vida sea constitutiva.

24

La transformación del concepto de vida en el concepto ontológico de Espíritu

Hemos visto que si lo que en el «hacer de todos y cada uno» importa a la autoconsciencia es la cosa misma, si la autoconsciencia es consciencia ética y su cosa es sustancia ética, la vida se mueve en la dimensión «absoluta» del ente, en la cual cumple su sentido ontológico y se realiza como «toda realidad». Hegel llama una vez más explícitamente la atención sobre ese carácter definitivo de la dimensión: la autoconsciencia no puede ni quiere ya «*salir*» de su objeto «rebasándolo», «porque en él está consigo misma». No puede ya rebasarlo porque el objeto «es *todo* ser y poder» (cursiva mía); no hay ya ente que no haya sido convertido en cosa propia por la autoconsciencia. Y no *quiere* rebasarlo porque el objeto no es sino el estar y el hacer propios de la autoconsciencia: «la mismidad o voluntad de esa mismidad» (315). Pero si esa es la situación, ¿qué significa el que ahora parezca presentarse un nuevo sujeto del acaecer —el Espíritu—, y que sólo con el acaecer del Espíritu empiece la historia propia de la vida? Quedará claro cómo se comporta el Espíritu respecto de las precedentes figuras de sujeto de la vida cuando atendamos al modo como Hegel determina esa «transición» de la autoconsciencia realizada al Espíritu (327 ss.).

Hegel había llamado ya varias veces a la «cosa misma» «esencialidad espiritual» o «esencia espiritual» (307, 313,

322). La orientación del concepto ontológico de la vida por el *ser espiritual*, efectiva ya desde el comienzo de la Fenomenología, permite entender, en líneas generales por lo menos, la medida en que se puede atribuir a la cosa misma el carácter de ser espiritual (supra, pág. 243 s.). La vida se hizo medio universal y sustancia omnipresente no como acaecer meramente inmediato o sólo necesario de la naturaleza orgánica, sino como acaecer libre conceptuante de la autoconsciencia, como «movimiento pensante»; era constitutivo de su sustancialidad el modo de su *saber*, su espiritualidad específica. Y así también la cosa misma en la que se cumple el ser de la vida ha de ser hecha desde el saber y mantenida en el saber, ha de ser una cosa del Espíritu.

Pero esa explicación no agota en modo alguno la significación interna que tiene el título «esencialidad» espiritual» puesto a la cosa misma. El concepto de «esencialidad» tiene aquí un sentido destacado. Significa una «determinación aún *abstracta*»: esencialidad significa *sólo* esencia, *no todavía* «realidad» (327 s.). Ya por la «Lógica» conocemos esta abstracción interna del concepto de esencia: el ente ha de haber salido de la dimensión de la esencia a la de la «existencia» para devenir «realidad». Mas ¿cómo puede ocurrir aquí, en el acaecer de la vida, otra vez una realización semejante, si el «reino de la eticidad» había de representar ya la realización completa de la vida? A pesar de ello, Hegel contrapone explícitamente la «realidad» del Espíritu a su mera «esencia»: «ya se ha llamado a su *esencia* espiritual sustancia ética; pero el Espíritu es la *realidad* ética» (328).

Hemos visto que la cosa misma era la unidad de «Yo y ser» (ser-para-sí, autoconsciencia, hacer y ser-en-sí, realidad objetiva). Era la unidad de esos dos «momentos», pero no en el sentido de que éstos coincidieran simplemente; su diferencia se preservaba, por el contrario, dentro de la unidad (supra, pág. 282): en el hacer la autoconsciencia tiene *ante* sí la cosa como cosa suya, la «tiene» «en su saber», como lo verdadero y válido que ha de ser hecho. Pero eso significa lo siguiente: «(la autoconsciencia) se diferencia aún de la sustancia, en la acción, como singularidad» (328); el ser-para sí se encuentra aún, como ser individual, *frente* a la sustancia, aunque en sí es sólo un momento de la sustancia misma y permanece en unidad con ella. De este modo la sustancia (ética) es sin duda (como totalidad de ambos momentos) «esencia ente en-y-para-sí» (327), pero en cuanto sus-

tancia «no es aún *consciencia*» de sí misma (328). Todavía no es *sujeto* verdadero y real de la realización, sino que la universalidad de la *consciencia singular* de cada caso realiza la cosa, sabe y actúa sobre ella.

Mas como esta diferencia de autoconsciencia y sustancia sólo es sobre la base de la unidad de ambas, como la sustancia no es sino la acción esciente de la autoconsciencia, ya no es posible enfrentar lo uno como sujeto a lo otro. La unidad que existe ya en sí inmediatamente se revelará como sujeto real del acaecer cuando la consideración de la historia de la vida no se sitúe ya en uno de los dos momentos, en la consciencia o en la mera cosa, sino en la acaeciente totalidad de ambos. Y *tiene* que situarse así, pues con ello no hace sino atenerse a lo que en ese acaecer mismo ha resultado y se ha realizado ya; la consideración se limita a explicitar el sujeto que en sí mismo está ya ahí. No parte de la consciencia esciente y activa para dirigirse a la cosa misma sabida y tratada como a una sustancia diferente, sino que asume simplemente la unidad ya acaecida de ambas. La realización que así se produce no es ninguna nueva realización que rebase la realidad ya real, sino sólo la *veri*-ficación y la *veri*-tación de lo que ya es realidad. Esta realidad no es ni sólo consciente frente a una cosa misma ni tampoco una cosa misma frente a la consciencia, sino que es la realidad de la consciencia y, en cuanto tal realidad, es en ella misma consciencia. Es estar, hacer y cosa de un ser esciente y autoconsciente, es un mundo *espiritual, Espíritu.* La realización que aún se produce en la transición de la autoconsciencia racional al Espíritu no es más que la *veri*-ficación de la realidad plena y propia de la vida, que acaece en la historia de ésta. Así se dice en la primera proposición de la sección «El Espíritu»: «la razón es Espíritu en cuanto la certeza de ser toda realidad se alza a verdad y ella misma es consciente de sí misma como de su mundo, y de su mundo como de sí misma» (327).

Aquí es decisiva la reaparición del término «mundo» (supra, págs. 262 s.). Repetidamente subraya Hegel que el Espíritu es «mundo» y su acaecer acaecer de «mundo», que sus figuras son figuras de un «mundo» (328 ss.). Con el ser y el acaecer del Espíritu se trata del ser y el acaecer del todo del ente, tal como realmente es en cuanto mundo de la autoconsciencia realizadora, y no ya, como antes, de la consciencia que se realiza y realiza ese todo. «El Espíritu es la

mismidad de la consciencia realizadora, a la cual, o mejor dicho, la cual se enfrenta ahora como mundo *real* objetivo...» (328, cursiva mía). O también, visto desde el concepto ontológico de la *vida*: al acaecer la vida como *Espíritu*, o sea, como mundo *espiritual*, consuma la unificación entre sí misma como consciencia y sí misma como objetividad, la cual era hasta ahora motor y sentido de su acaecer: así se constituye en verdad, libertad y autocerteza como «toda realidad» y sustancia universal del ente. Pero con ello la vida se ha *devenido* simplemente lo que ontológicamente *era* ya desde el principio, y por eso las anteriores figuras de la vida en la Fenomenología han de ser concebidas desde el punto de vista de la realidad del Espíritu, como modos inmediatos, no libres, no verdaderos del Espíritu.

Mas el devenir de la consciencia en mundo, la satisfacción y consumación de la vida tal como la había desplegado la Fenomenología, era esencialmente *histórico*. Así se llega al paradójico resultado de que la sustancia propia y verdadera del ente, el Espíritu, se hace real en el acaecer histórico: ¡el ser absoluto y, por lo tanto, en sí mismo a-histórico, crece en la historia y *de* la historia! Hay que atenerse a esa paradoja: sólo más tarde se estudiará si es posible resolverla y el modo de hacerlo.

La figura en la cual la vida que se realiza como mundo se hacía sujeto del acaecer era el pueblo libre (supra, pág. 264); éste es el «medio» omnipresente que da por vez primera subsistencia y realidad al «hacer de todos y cada uno», así como a la «cosa misma» de que se trata en ese hacer de los individuos. El ente como obra y como acción es obra y acción de un pueblo, y el «mundo en cuanto unidad de autoconsciencia y ente, hacer y cosa misma, es el mundo de un pueblo; el pueblo es la universalidad concreta en la cual la autoconsciencia en cada caso determinada de los individuos activos deviene consciencia universal y su cosa deviene cosa universal (supra, págs. 282 s.). El pueblo es una pura universalidad concreta, pues no se encuentra por encima de los individuos o al margen de ellos, sino que sólo es *en* el hacer y *en* la acción de éstos. Pero si la figura eminentemente histórica del pueblo es la figura en la cual la vida se realiza verdadera y libremente como toda realidad, entonces es también necesariamente la «primera» figura del *Espíritu* como realización realmente devenida; y así se ha afirmado con razón que el Espíritu se hace real

en cuanto *histórico*. Efectivamente dice Hegel: «el Espíritu es la vida ética de un pueblo en la medida en que es la verdad inmediata, el individuo que es un pueblo» (330). El pueblo, en cuanto figura primera del Espíritu real, se distingue del pueblo en cuanto figura última de la vida que se autorealiza precisamente por el hecho de que aquel existe en la libertad y transparencia del hacer esciente, «en su verdad *para sí* como esencia ética consciente» y se comporta como *sujeto* real del acaecer, mientras que éste no era sino *en sí* «la sustancia fluida universal», el «medio universal» en el que se mantenía el acaecer. (332)

En cuanto *vida*, el Espíritu es en sí mismo *motilidad;* cuando la vida deviene real como «mundo», la historia de la vida se convierte en historia del Espíritu, y el Espíritu *es* sólo en esa historia. Así se suscita la cuestión de en qué se diferencia la historia del Espíritu de la historia de la vida, y también la de en qué puede consistir ya el acaecer del Espíritu, puesto que el Espíritu es la realidad consumada en la cual todo lo que tenía que explicarse está ya «fuera».

Por lo que hace a esta última cuestión, bastará con recordar que la realidad de la vida es precisamente un acaecer en el sentido más propio, es objetificación y desobjetificación, caída en el ser-otro y retrocapción en el ser-para-sí, alienación y unificación (supra, págs. 231 ss.). Ese acaecer se determinó en su concreción como *hacer* (supra, págs. 282 s.): la presentación y producción de sí mismo en la actuación esciente, que es necesariamente una «inversión y alteración» del ente. Ese hacer constituye también el acaecer de la realidad del Espíritu; es esencialmente el «movimiento del hacer consciente de sí mismo» (333), o sea, de un hacer que procede del saber (histórico) de sí mismo y de la cosa misma, y que se mantiene en ese saber.

Mas si la objetificación y desobjetificación constituye el acaecer básico de la vida y el «movimiento del hacer consciente de sí mismo» caracteriza el comportamiento ontológico de la vida en ese acaecer, entonces la presentación y producción de la vida tiene que ser ya *en sí misma* objetificante y desobjetificante; en el puro hacer como tal tiene que encontrarse la alienación y escisión. Y tiene que ser ya real en cada caso, si el Espíritu —que no es sino la realidad de la vida— se ha hecho real; de modo que ya con el simple estar del Espíritu (que, como vimos, es simple *acción*) queda puesta la «separación». La motilidad del Espíritu no necesi-

ta impulso ni meta: ya «en su simple verdad» es el Espíritu motilidad, acaecer de la separación y la unificación. De este modo introduce Hegel la historia del Espíritu: «la *acción* le divide en sustancia y consciencia de la misma, y separa tanto la sustancia cuanto la consciencia» (331). Con eso se establece la íntima conexión entre la historia del Espíritu y la historia de la vida: la diferencia entre consciencia (hacer) y sustancia (cosa), cuya unidad unificante es el Espíritu, es sólo la concreción última y más esencial de la diferencia entre ser-para-sí (ser desobjetificante, «negatividad absoluta») y objetividad, diferencia que constituye el ser de la vida. La historia del Espíritu es sólo la alienación ya dada con la acción, objetificación y, por lo tanto, exteriorización de la verdad y esencialidad de la vida e intentos constantemente repetidos de levantarlas, de volver a la verdad y esencialidad. Repetidamente subraya Hegel esta caída sumamente íntima dispuesta en el hacer mismo, «la caída de todas las cosas, o su ser-para-otro» (425), y llama a esta objetificación «culpa» propia de la vida. La autoconsciencia, «en la medida en que se es como mismidad y pasa a la acción, se alza de la simple inmediatez y pone ella misma la *escisión*. Por la acción abandona la determinación de la eticidad, la de ser simple certeza de la verdad inmediata, y pone la división de sí misma en lo activo y en la realidad contrapuesta y negativa para lo activo. Por la acción, pues, llega a la *culpa*» (350). Y esa acción no está enlazada con el hacer como algo «externo y casual» que se pudiera evitar, «sino que el hacer es él mismo esa escisión de ponerse para sí y ponerse enfrente una realidad ajena y externa; el que exista una tal realidad es cosa del hacer mismo y por el hacer mismo. Por lo tanto, solo el no-hacer es inocente, el no-hacer como el ser de una roca, ni siquiera el de un niño» (350). Todo hacer presupone una realidad «ajena» al agente, realidad que se trata de invertir y alterar para que la autoconsciencia se pueda presentar y cumplir. Pero esa realidad no es en sí sino «la obra de la autoconsciencia»; en ella importa sólo la autoconsciencia y su cosa misma. Para pasar realmente a la acción, la autoconsciencia *tiene* que ignorar esa verdad última, tiene que tomar el mundo como «una realidad inmediatamente presente y ajena a ella», «con ser peculiar y en la cual ella no se reconoce» (365). La vida como autoconsciencia es necesariamente hacer, y el hacer toma necesariamente el mundo como «estar» independiente presente, del cual desa-

parece el hecho de proceder de su (de la autoconsciencia) *hacer*» (373). La realidad no se entiende y actúa ya como «obra», sino que se maneja como autónomo estar de cosas; deja de saberse que la realidad «procede del hacer», que en ella se ha presentado y ha de presentarse autoconsciencia viva.

Esa propia «extrañación», «propia alienación y desesencialización de la autoconsciencia» (365) es lo que Hegel trata como historia propia del Espíritu. No es un acaecer a-histórico, sino un acaecer profundamente histórico. La autoextrañación de la consciencia y de su realidad, la desaparición de aquello de lo cual procede, el quedar preso en el mundo objetificado y el «apetito» de levantar y retrocaptar la extrañación son precisamente las categorías bajo las cuales se realiza en la discusión filosófica posthegeliana del tema «historia» la determinación de la historicidad de la vida humana.

No es aquí posible tratar ese tema; la exposición de esas relaciones se intentará en una investigación posterior. Pero ya aquí es obligado aludir al hecho de que el mismo terreno en el cual Hegel trata la historicidad del Espíritu fundamenta también la *a-historicidad* del Espíritu. La extrañación del hacer objetificante se retrocapta constantemente en la historia del Espíritu y se despliega en dimensiones de la realidad cada vez más desobjetificadas, hasta que en el «saber absoluto» el Espíritu, aunque todavía se puede alienar, no puede ya quedar preso y olvidarse en la alienación. El hacer del Espíritu absoluto es completo permanecer en sí mismo en el ser-otro, y en la media en que *toda* realidad, todo ser devenido del Espíritu es presente y preservado en el saber absoluto, la entera historia histórica del Espíritu, el proceso de su Fenomenología hasta esta definitiva figura suya, queda deshistorizada, o sea, es considerada como alienación esciente del Espíritu absolutamente esciente. En cuanto ser verdadero y pleno del Espíritu, del que dependen y por el que son posibles todos sus demás modos ontológicos, el saber absoluto es comienzo, centro y final de la historia del Espíritu; lo único que *aparece* en las múltiples formas de su historicidad es este ser. Con esto resulta constitutivo para el Espíritu otro concepto de historia que será rector para el posterior filosofar de Hegel: la historia como una «cara» del Espíritu fenoménico, el cual tiene como otra cara la «naturaleza»; volveremos a hablar de esto.

Tras esa caracterización general de la historia del Espíritu y de su conexión interna con la anterior historia de la vida como autoconsciencia quedará también claro en qué se diferencian las varias etapas de esa historia y las varias figuras del Espíritu de las etapas y figuras de la historia de la vida. Hegel resume la diferencia esencial en la proposición siguiente: las figuras del Espíritu «se diferencian, empero, de las anteriores porque son los espíritus *reales*, propias *realidades*, y figuras de un *mundo* en vez de ser sólo figuras de la consciencia» (330, cursiva mía). La diferencia esencial se basa pues en los caracteres, ya brevemente descritos, del Espíritu como «realidad» y «mundo» (supra, págs. 287 y s.). La historia del Espíritu es la historia de un mundo real; su escisión y objetificación se presenta «como un mundo articulado en sus miembros» (331). Su extrañación es un mundo real, y así también lo es su interiorización; chocan unos con otros mundos reales, se disuelven, se siguen unos a otros, se invierten y se alteran; la historia del Espíritu es historia universal en sentido propio. El mundo —el todo del ente en la medida en que es realizado y abierto por la vida como autoconsciencia— acaece en esa historia, pasa de una figura a otra. Eso no ocurría aún en la historia de la *autoconsciencia*, pues en ese acaecer el mundo tenía que empezar por realizarse, unificarse con la consciencia: la vida como autoconsciencia tenía aún que *devenir mundo*. Tal como, por ejemplo, acaecía la vida en la razón entre señorío y servidumbre no se tenía el acaecer de un mundo real; la vida intentaba más bien por ese acaecer mediarse el mundo, que se le enfrentaba aún como «negatividad» suya. El centro a través del cual se consumaba aquella mediación era entonces la autoconsciencia singular de cada caso, todavía no libre ni esciente; y, por lo tanto, la mediación era incompleta, singular, no-verdadera (supra, pág. 258). Ahora el «centro infinito» por el cual es recogido y hecho real en la unidad de la consciencia todo ente que sale al encuentro no es ya la consciencia singular ni la multiplicidad de las consciencias singulares, sino la consciencia *universal* en cuanto «negatividad absoluta» frente a cada ente, consciencia universal en la cual cobran finalmente subsistencia y realidad las autoconsciencias singulares (supra, págs. 275 s.); la consciencia universal ha hecho real como «obra» suya la totalidad del ente, *toda* realidad, ha obrado el «*mundo*» como mundo suyo. *La vida* era consciencia contra, en o con el mundo; el

Espíritu es consciencia como mundo: el mundo no tiene subsistencia y realidad sino por la autoconsciencia esciente y activa cuya «obra» es. Con eso queda dicho que el Espíritu es consciencia: «el Espíritu es consciencia en su simple verdad...» (331). Esta palabra no se entenderá ya mal, como si se tratara de levantar y disolver el carácter de realidad del mundo en una consciencia universal.

Mas si la historia del Espíritu pasa de una figura del mundo real a otra, ese acaecer ha de ser necesariamente, en algún sentido, temporal. El movimiento del Espíritu «es en el tiempo, y las figuras que son figuras de todo el Espíritu como tal se presentan en una sucesión...» (513). La difícil razón de Espíritu y *tiempo* a la que así se alude no se puede exponer completamente aquí; está íntimamente entrelazada con todas las tendencias decisivas de la ontología hegeliana y requiere un contexto más amplio que el de este trabajo; nos limitaremos a destacar brevemente lo más importante para la cuestión de la historicidad. Hegel dice explícitamente: *todo* el Espíritu es sólo «en el tiempo»; no se trata sólo de que estén en una razón temporal los varios «momentos» del Espíritu que aparezcan en la Fenomenología como «consciencia», «autoconsciencia», «razón», «Espíritu». La vida, o el Espíritu, no es primero consciencia, luego autoconsciencia, luego razón y luego Espíritu, sino que *es* sólo en cuanto unidad y totalidad de todos esos momentos; éstos no se pueden destacar en su singularidad sino sobre la base del todo ya presente, son modos de ser del ser uno y universal, se despliegan en acaecer simultáneo dentro de la estructura de conjunto del Espíritu. Sin duda las *figuras* singulares de esos momentos, las varias figuras en las que la vida deviene sujeto, son diferentes unas de otras en el tiempo; en un tiempo determinado la vida es real en la determinada figura del señorío y la servidumbre, en otro tiempo lo es en la figura determinada de individuos independientes y racionales, en otro tiempo en la figura determinada de «ciudadanos» de un pueblo libre. Los momentos del Espíritu (consciencia, autoconsciencia, razón y Espíritu) no tienen, pues, «un estar diferente los unos de los otros»; su «decurso» «no se tiene que representar en el tiempo»; pero las figuras reales singulares de esos momentos «se separan en el tiempo, y en el tiempo pertenecen a un todo particular» (513).

En el mismo lugar ofrece Hegel la fundamentación de esa tesis. El ser-en-el-tiempo no compete sino a lo que tiene «rea-

lidad propia»; pero sólo tiene realidad propia el Espíritu en cuanto *todo*, así como sus figuras determinadas de cada caso en las cuales es real ese todo; no la tienen, en cambio, los momentos del todo (consciencia, autoconsciencia, etc.); pues estos últimos no son reales para sí, sino que representan sólo el «centro» por el cual el todo (el Espíritu) se realiza en cada caso en figuras determinadas, los modos en los cuales la vida actúa como *medio* de la realidad.

A continuación nos preguntamos: ¿en qué medida el ser-en-el-tiempo compete sólo a lo que tiene realidad propia? ¿Cuál es la relación interna entre el tiempo y la realidad propia? ¿Cómo se concibe el tiempo en ese respecto interno?

Como dice Hegel en el mismo lugar, el tiempo es una expresión aplicada a la «forma de la libertad pura respecto de lo otro», la forma de la libre autoigualdad en todo ser-otro. Como tal forma, precisamente, se introdujo el tiempo en la primera determinación general del concepto ontológico de la vida (145; supra, pág. 229): el «medio universal simple» en el cual, como «independencia misma», «se disuelven las diferencias del movimiento». Las diferencias del movimiento desde el punto de vista del medio del tiempo son el pasado, el presente y el futuro, no como determinaciones formales, sino como figuras cumplidas del tiempo, en las cuales se mueve el todo del ente. El tiempo es esencialmente la mismidad que se mueve en esas diferencias y se preserva constantemente como mismidad; sólo es como pasado, presente y futuro; pero de tal modo que no se agota en ninguna de esas diferencias, sino que las disuelve y levanta todas en su unidad, se mantiene y acaece en ellas como mismidad una universal. De este modo cumple el tiempo en su «forma» pura el sentido propio de la realidad, la plena, constante y libre autoigualdad en el ser-otro. Pues en esta unidad semoviente de pasado, presente y futuro no acaece un ente cualquiera, sino que en ese «medio simple universal» se unifica el *todo* del ente. Por eso el tiempo tiene la misma estructura que la realidad no sólo formalmente; es libre autoigualdad semoviente en el ser-otro; su carácter de medio le da también al mismo tiempo la amplitud necesaria para poder asumir en sí el todo de lo real. Pero el todo de lo real es en su realidad propia Espíritu, y por eso el Espíritu puede ser «en el tiempo», «aparecer» en el tiempo.

Con eso quedará más clara también la relación interna

entre el tiempo y la realidad propia. Lo que es propiamente real *es* de tal modo que se produce a sí mismo presentándose, y precisamente al modo del hacer libre esciente, de la libre autoconsciencia. Mas toda autoconsciencia es una «naturaleza originaria-determinada»: acaece necesariamente como otro en cada caso, en el ser-para-otra-cosa y en el ser-otro. La producción que se presenta a sí misma es, pues, esencialmente un acaecer que media constantemente la determinación del ser-otro de cada caso. La mismidad que así acaece no cae inmediata o directamente de un determinado estado de su motilidad en otro, sino que se mantiene en todos ellos como mismidad constante, mediando cada situación que se presenta con la anterior, levantándola e introduciéndola en cada situación futura. Esa era precisamente la determinación esencial de la realidad propia de la vida, a saber, que su producirse libre y esciente «dependen» de la consciencianción de su ser-devenido y del ser-devenido de su «mundo» (supra, págs. 250, 264), que su hacer actúa a partir de ese saber y se mantiene en ese saber. Por eso es una característica de lo propiamente real el comportarse de tal modo que el tiempo se pueda convertir en «forma» de su realidad, que cumpla su realidad «en el mundo», mientras el pasado, el presente y el futuro se convierten en «diferencias» *suyas,* en las cuales presenta y mantiene su mismidad. Ente así en el tiempo, el tiempo se convierte en «expresión» de su libre autoigualdad, se presenta «en una sucesión», sin que las figuras temporalmente sucesivas de su realidad desgarren la unidad y la constancia de su mismidad; este movimiento *cumple* más bien su independencia porque «la siguiente (figura) conserva «siempre las anteriores», y esto es lo decisivo de esa temporalidad (513).

Para la *roca,* por ejemplo, el tiempo no es «expresión» de la «pura libertad respecto de lo otro», en la cual se mantenga y comporte como mismidad. La roca está *entregada* a las figuras sucesivas y cambiantes de su motilidad, no puede asumirlas en su unidad y «disolverlas» en ellas, ni mediar las posteriores con las anteriores. El tiempo no es forma y expresión de la roca: *ésta* no puede formarse y expresarse en el tiempo; a lo sumo se podrá decir que el tiempo *la* forma y se expresa en ella. La roca no está *para sí misma* en el tiempo; la «forma» del tiempo está reservada al hacer esciente de la «realidad propia», porque sólo éste puede mantenerse y comportarse como mismidad libre e

igual en las tres dimensiones del tiempo, sólo él puede convertir en «diferencias» *suyas* el pasado, el presente y el futuro.

Esta interpretación provisional de la razón de Espíritu y tiempo no debe llevar al error de sobrestimar la función del tiempo en la fundamentación ontológica hegeliana. Hay que recoger ante todo el hecho de que el tiempo no es sino «expresión» *de una* «forma» determinada en la cual «aparece» el Espíritu: es una de las formas de su aparecer, junto a la otra, el espacio. Por otra parte —y de esto habrá que volver a hablar— es sólo una forma de la exterioridad, del simple «estar» del Espíritu, y no su verdad en-y-para-sí; pues como tal no es más que «medio simple universal» *para* la presentación de la verdad del Espíritu; es «sustancia fluida universal», pero no él mismo sujeto, ni real como sujeto. Por eso dice Hegel: el tiempo es «el destino y la necesidad del Espíritu, el cual *no es consumado en sí*» (605, cursiva mía). Mientras el Espíritu sigue apareciendo en el tiempo, esto es, en las diferencias reales de pasado, presente y futuro, sigue estando *en camino* hacia sí mismo, hacia su propio final. Por eso no se ha explicitado y producido enteramente todavía: todavía no es consumado presente lo que ha sido y lo que será; acaeciendo en el tiempo, el Espíritu tiene que «enriquecerse» aún: sigue habiendo algo que él tiene que «realizar y revelar», algo que «es sólo interiormente», o sea, no explicitado y producido (605). Esto contiene la exigencia de que el Espíritu, si quiere estar en su verdad enteramente consigo mismo, tiene precisamente que «extirpar» el tiempo. Pero como —de acuerdo con el principio del sentido del ser— no es posible extirpar la motilidad misma, se impone la exigencia de una motilidad atemporal, que sólo puede ser la motilidad del «saber absoluto»: el Espíritu absolutamente esciente tiene constantemente presente todo pasado, todo presente y todo futuro como realidad y verdad suya propia. No se trata, pues, de que ya el «movimiento pensante» de la vida, el acaecer de la autoconsciencia, de la razón o del Espíritu, sea temporal, sino que sólo y exclusivamente lo es el movimiento del saber *absoluto*, en el cual todo el Espíritu levanta los demás movimientos. No es posible entrar ahora en esa cuestión; en la medida en que se consuma en esas tendencias la represión de la ya lograda historicidad del Espíritu será necesario que las tengamos todavía en cuenta; aquí se trataba sólo de llamar la atención sobre un peligroso equívoco bastante obvio.

25

La transformación de la motilidad esciente en motilidad del saber absoluto. La determinación esencial de la «historia» al final de la «Fenomenología»

No tenemos necesidad de recorrer los varios estadios de la historia propia del Espíritu; ellos no pertenecen ya a la fundamentación, sino a la elaboración determinada de la teoría de la historicidad. Aquí tenemos sólo que estudiar brevemente el «resultado» de esa historia, ya predispuesto en la fundamentación misma: la transformación de la motilidad esciente (de la vida como autoconsciencia) en motilidad del saber absoluto (de la ciencia como última figura del Espíritu). Pues sólo desde esa cima se puede entender la determinación esencial de la historia dada al final de la «Fenomenología», en la cual se reúnen definitivamente los caracteres básicos de la historicidad antes explicitados.

En el curso de la Fenomenología aparecía el concepto ontológico de la «vida» como un modo del saber, esto es, del ser esciente (consciencia). El acaecer en el cual se realizaba la vida como medio universal y sustancia omnipresente del ente era esencialmente un acaecer del Yo esciente, de la «autoconsciencia». Sólo en el hacer esciente, en el saber de sí mismo y de su «mundo» podía revelarse y devenir real la vida en cuanto unidad unificante de «autoconsciencia» y ser, de Yo y mundo (supra, págs. 285 s.). Precisamente teniendo en cuenta esa realización ontológicamente esciente y sabida se había determinado como «Espíritu» la realidad propia de la vida, el «mundo» como «mundo espiritual». La autorrealización de la vida se mostró mediante una explicación de

la vida en el ser-otro y como ser-para-otro; pero eso significa el tratamiento de la vida en su historicidad: la vida en cuanto autoconsciencia acaece en un «desarrollo que se sistematiza a sí mismo»; cada una de sus figuras singulares es «mediada», tiene entre su singularidad y el ser universal de la vida el entero «sistema de las configuraciones de la consciencia» en la medida en que se ha desplegado y realizado en cada caso, en la medida en que está ya ahí objetivamente como «historia universal» (223; supra, págs. 250 s.).

La historia de la vida se cumplía en la historia del Espíritu; ésta es la plena realidad de la vida, en la cual es como *sujeto* la sustancia universal del ente. Por su parte, el Espíritu es en sí mismo *acaecer*: se mueve en la repetida autoalienación y autorrecuerdo o interiorización, en la objetivicación y la desobjetificación (supra, págs. 289 ss.). Precisamente en la *repetición* de ese acaecer se expresa el hecho de que la vida en cuanto Espíritu se mueve ahora en su dimensión previa, más allá de la cual no puede «salir» (supra, pág. 285), y precisamente la repetición fija la historicidad de ese acaecer: el llegar del Espíritu a la verdad es necesariamente —como se mostrará— una repetición y un repetitivo avance de lo que él ya ha sido; la repetición es un carácter fundamental del acaecer histórico.

Tampoco el *ser* del Espíritu en la verdad puede levantar la diferencia de alienación y re-cuerdo, que constituye el ser del Espíritu (supra, págs. 290); la diferencia tiene que ser, pero de tal modo que en la misma medida no sea diferencia, que el Espíritu presente y produzca la consumada unidad consigo mismo precisamente en la diferencia. Esa unidad y libertad en la diferencia no es posible más que como modo destacado del *saber*: por el hecho de que el Espíritu sabe y pone escientemente la alienación como alienación *suya*, con lo que no se enajena ni queda preso en ella, sino que permanece consigo mismo; y porque, por otra parte, al interiorizarse no necesita volver *de* esa alienación, sino que *en* ella misma deviene para sí. De este modo y como objetividad (en su estar objetivo) sabe el Espíritu de sí mismo, es en cuanto objeto de autoconsciencia pura; y al mismo tiempo es su saber de sí mismo, su puro ser-para-sí, por su parte, objetividad (estar objetivo). «Lo negativo del objeto tiene» para la autoconsciencia del Espíritu «significación positiva por esa misma circunstancia; también se puede decir que la autoconsciencia del Espíritu *sabe* esa nulidad del ob-

jeto, por una parte, porque ella misma se aliena, pues en esa alienación se pone *ella misma* como objeto, o pone el objeto como sí misma, por la inseparable unidad del ser-para-sí. Por otra parte, aquí se tiene también otro momento, a saber, que la autoconsciencia ha levantado y recogido en sí esa alienación y objetividad en la misma medida en que en *su* ser-otro como tal está consigo misma» (594 s.). Y Hegel dice inmediatamente a continuación: «éste es el movimiento de la *consciencia,* y eso es en él la totalidad de sus momentos».

Con eso se enuncia la transformación de la motilidad esciente en movimiento del saber absoluto, sin romper con lo anterior y bajo la constricción objetiva de la idea rectora de la vida como autoconsciencia. En la frase recién citada «consciencia» no significa meramente la consciencia como «momento» del Espíritu (que era lo que significaba en la primera sección de la Fenomenología), ni tampoco consciencia en cuanto determinación básica del ser esciente que abarca los varios modos de ser de la vida, sino la consciencia *consumada* y *verdadera* —a eso alude el añadido «eso es en él la totalidad de sus momentos»—, diferenciada de todos los modos aún no consumados y verdaderos del ser esciente: el «saber absoluto». La realidad absoluta del Espíritu, la unidad consumada y verdadera de autoconsciencia y objetividad, *es* y es *sólo* «saber absoluto»; no sólo es *en* el saber absoluto, sino que es ella misma saber absoluto y nada más. El «mundo», la totalidad concreta del ente objetivo, que era en la historia de la vida la «negatividad» de la consciencia, ha dejado ya de serlo. Pero no es todavía el «elemento» de la vida que se presenta y se produce, como ocurre en la historia del Espíritu (supra, pág. 273): está levantado en el saber sabido y convertido en saber sabido: en ese saber ha de «mostrarse» ahora la consciencia. Como «elemento» del Espíritu, en el mismo sentido que antes tenía este término, se apela ahora al saber conceptuante, al «concepto»: el concepto se convierte en «elemento del estar» (602); en el concepto ha conseguido el Espíritu «el elemento puro de su estar» (609). Los caracteres decisivos para el término «mundo» (supra, pág. 287) afectan ahora al «concepto»: objetividad sabida para la autoconsciencia y, en cuanto tal objetividad y junto con la autoconsciencia, totalidad y realidad de «toda realidad». El saber absoluto no es un modo de ser en el mundo o más allá del mundo, sino el

ser del mundo mismo, revelado y acaeciente en su plena verdad. (Para una interpretación más completa del saber absoluto remitimos a lo dicho en la primera parte a propósito de las últimas secciones de la «Lógica»).

Cuando Hegel, pues, llama «la ciencia» (603) a la «figura» en la cual es real el Espíritu absolutamente esciente, ciencia ha de significar aquí la verdad y la realidad del todo del ente, verdad y realidad que es en sí misma esencialmente esciente y sabida. La ciencia es necesariamente para Hegel sólo Una: la filosofía. El todo del ente es en cuanto filosofía (en la unidad del saber filosófico y de lo sabido en ese saber), y así lo es en verdad y realidad; por otra parte, el todo del ente sólo se revela y deviene real en su verdad y realidad en la filosofía. El todo del ente, que en el proceso de la Filosofía se centraba con toda concreción y plenitud en torno al concepto ontológico de la vida y de su motilidad esciente, se levanta ahora, pues, en el saber absoluto de la ciencia, y en este plano se ofrece ya la posibilidad de detener también, de un modo peculiar, la historicidad de la vida y del Espíritu mismo. Sin entrar en el concepto de filosofía subyacente a la figura del Espíritu absoluto, vamos a intentar explicar brevemente la específica razón del Espíritu absoluto a su historia.

Ya el desarrollo general del concepto del Espíritu absoluto partiendo de la historia de la vida y del Espíritu deja en claro que el Espíritu absoluto «depende» ontológicamente de su historia. En la medida en que el Espíritu absoluto es «toda realidad» y le es esencial el «aparecer» real, el «estar», aunque sólo puede ser realidad estante para una consciencia (que es él mismo), no *es* más que si deviene *consciente* y sabido tal como en verdad es. Así, pues, «por lo que hace al estar de este concepto, la ciencia no aparece en el tiempo y la realidad antes de que el Espíritu haya llegado a esa consciencia sobre sí mismo» (603). Pero ese saber se realiza exclusivamente en la *historia* de la vida y Espíritu: «sólo como Espíritu que sabe lo que es; antes no existe, sólo existe tras consumar el trabajo de dominar su configuración imperfecta, conseguir para su consciencia la figura de su esencia y equilibrar de este modo su autoconsciencia con su consciencia» (ibid.). La motilidad interna que se encuentra en el concepto ontológico de la vida sigue siendo decisiva también para la última figura del Espíritu: el Espíritu no es lo que es nunca inmediatamente, sino sólo

al *final*: Por eso es esencial al Espíritu absoluto el *devenir* ser; aún más: el Espíritu mismo *es* ese devenir: «esa sustancia... que es el Espíritu es su *devenir* lo que es *en sí*» (605). Y en la misma proposición Hegel alude una vez más al carácter específicamente *histórico* de ese devenir, caracterizándolo como «devenir que se refleja en sí mismo»: es un devenir que se mantiene y comporta en el saber de lo devenido, un devenir que se inclina, en toda figura del estar, sobre la unidad del sujeto del movimiento, la cual se mantiene a través de esas figuras; un devenir que «media» escientemente cada figura con la anterior.

El Espíritu absoluto, remitido a ése su devenir, tiene que contener en sí el *tiempo* (sin que esté ulteriormente determinado el modo de ese ser-contenido): lo que el Espíritu absoluto es «en sí» ha de ser presentado por el tiempo; el Espíritu absoluto se divide «en *tiempo* y contenido o *en-sí*» (605). En la explicación de la diferencia entre tiempo y en-sí, que sigue a esa frase, Hegel no recoge el concepto de tiempo, sino que atribuye al «*sujeto*» la función que según el comienzo de la frase correspondía al *tiempo*: «la sustancia tiene en sí misma como sujeto la necesidad, por de pronto interna, de presentarse en sí misma como lo que en sí misma es...» O sea, sólo la sustancia como *sujeto* se diferencia en tiempo y en-sí; y es tiempo en la medida en que es sujeto. Con eso vuelve a formular Hegel la relación interna entre tiempo y «realidad propia» que ya se indicó antes pág. 298): la «forma» del tiempo, como expresión de la «pura libertad respecto de lo otro», no puede ser propia más que de una realidad que se presente como libre autoigualdad en todo ser-otro y se mantenga y se comporte así en las diferencias de su motilidad: lo real que en verdad se produce siempre sólo a sí mismo, lo real que es *sujeto* real de su acaecer.

Si de este modo se preserva hasta en su última figura la interna historicidad del Espíritu, por otra parte, el Espíritu absoluto —si de verdad ha de ser lo absoluto— no puede quedar *entregado* a esa historicidad en el sentido de que lo que él es *en sí devenga* sólo en la historia. Precisamente porque la historia pertenece al ser del Espíritu, no puede haber ni un punto de esa historia en el cual el Espíritu no sea ya *en sí*. Lo que acaece en la historia no es el ser-en-sí del Espíritu, sino su ser-para-sí, el devenir lo que en sí era ya siempre. La historia es *su* historia en un sen-

tido muy destacado: la presentación y explicitación de sí mismo, el puro mostrar-se. Él, el Espíritu, se hace acaecer en esa historia, es y sigue siendo *sujeto* de la historia; siempre está en el fondo de ella y acaece él mismo como tal fundamento; el Espíritu sostiene y mantiene ese acaecer en su propia capacidad y poder. Varias veces hemos indicado que las diferentes «figuras» en las cuales la vida se realiza en su historia se concebían como «momentos» de una unidad y totalidad estructural universal ya preexistente, sobre cuya base acaece la diversidad de las figuras (supra, págs. 293 s.): «sólo el todo tiene realidad propia» (513). Pero el todo, el Espíritu, *es* verdaderamente totalidad y, por lo tanto, lo verdaderamente real, sólo como Espíritu absoluto, en el saber absoluto. El «*sujeto*» propio de la historia no es, pues, el Espíritu como tal, sino el Espíritu absoluto; en cuanto final, el Espíritu absoluto es también lo Primero. De este modo corresponde a toda la historia del Espíritu, y en destacado sentido, el carácter de motilidad con el cual había delimitado Hegel el acaecer de lo «orgánico»: «la necesidad está oculta en lo que acaece y se muestra sólo al *final*, pero de tal modo que precisamente este final muestra que ya ha sido como principio. Mas el final muestra esta prioridad de sí mismo por el hecho de que por la alteración practicada por el hacer no resulta nada diferente de lo que ya era» (196). Y este carácter de motilidad vale particularmente para la historia del Espíritu, pues lo que acaece en ese acaecer es el todo del ente y, como se mostrará en seguida, la «necesidad» es sólo un modo de la libertad absoluta que se «esconde» ella misma como necesidad.

La historicidad queda *detenida* sobre la base de la historicidad misma, en la medida en que en la historia misma se presenta lo absoluto que ya es siempre en sí, que es el principio y el final del acaecer. La oculta necesidad de la historia es, vista desde el saber absoluto, la *libertad* transparente del Espíritu: el Espíritu sabe que no le puede acaecer nada en la historia, que en ella permanece siempre y sólo consigo mismo, y así se *hace* acaecer en la historia; «este despedirse a sí mismo de la forma de su mismidad es la suprema libertad y seguridad de su saber de sí mismo» (610). El Espíritu, acaeciendo en la historia, *no* es en la «forma de su mismidad», sino en el constante ser-*otro;* por eso revela y preserva su libertad y *es* finalmente libremente lo que es. La historia es al mismo tiempo alienación e interio-

rización del Espíritu; un abandono auto-alienante de lo que propiamente es, abandono en el cual presenta y produce, precisamente, su más propia capacidad y libertad.

Esta curiosa ambigüedad interna de la historia —significar, como autoproducción presentativa de la «sustancia», la «*realidad, verdad y certeza*» del Espíritu y al mismo tiempo, en cuanto tal presentación «en la forma del libre casual acaecer» (610), la *alienación y exterioridad óntica* del Espíritu —tiene su expresión más categórica en la determinación esencial de la historia que se encuentra al final de la Fenomenología. En esa ambigüedad están comprimidas la tendencia a la detención de la historicidad, determinada por la idea del saber absoluto, y la tendencia a preservar la historicidad, promovida por el concepto ontológico de la vida. El concepto de historia que así se produce influye eficazmente con su escisión interna por toda la sistemática de la filosofía hegeliana, y hasta pasa de ella a la discusión posthegeliana del problema de la historia, de modo que se encuentra aún viva en el pensamiento de *Dilthey*. Intentaremos una breve interpretación de este concepto de historia.

El curso de la Fenomenología se podría articular en historia de la vida e historia del Espíritu, las cuales constituyen además una unidad que acaece. En la historia de la vida se realizaba la vida en la autoconsciencia como «medio universal» y «sustancia omnipresente» del ente; y con eso realizaba también el ente como «mundo» suyo. La realidad resultante era el «mundo espiritual» en cuanto unidad acaeciente de «mismidad y ser», hacer y cosa, consciencia y objetividad. Esta realidad es a su vez, como realidad de la vida, un acaecer entre ser-para-sí y ser-para-otro: la historia del Espíritu en la diferencia entre objetificación y desobjetificación, alienación y re-cuerdo. Así acaeciendo el Espíritu pasa de su estar inmediato a su verdad y certeza consumada, cumpliéndose como «toda realidad» y cumpliendo toda realidad como sí mismo en el saber absoluto. En la medida en que también el ser de la vida es ser espiritual, el sujeto y la sustancia de ese acaecer es lo mismo desde el principio hasta el final (supra, pág. 301): la *entera* historia del Espíritu es sólo «un *devenir* lo que ya es *en sí*», devenir que, como «reflejo en sí mismo», es propiamente histórico (605). El *entero* Espíritu no deviene lo que es sino como *historia*: totalidad y realidad del saber absoluto. «El movimiento de sacar de sí la forma de su saber es el trabajo que realiza

como *historia real»* (606). En este sentido el todo del ente en cuanto Espíritu es historia.

En la medida en que el todo del ente acaece en la «historia real», el ente es también como objetividad inmediata para la consciencia: la «naturaleza» (en el más amplio sentido de la extensión en el espacio que es para-otro [supra, pág. 265]) queda incluida en ese acaecer. La «naturaleza» se determinó ya desde el Fragmento de sistema de Frankfurt (supra, págs. 213 ss.) como un «momento» de la vida, como algo que «distingue» al ser de la vida en sí mismo de sí mismo y lo tiene como lo que viva y ontológicamente se le enfrenta; el rendimiento específico de la «razón observadora» consistía en levantar la mera coseidad de la naturaleza y reconocerla y captarla como un modo de la vida.

Pero la naturaleza no es ella misma una etapa o «figura» *dentro* de la historia: precisamente como «momento» ontológico de la vida es más bien el propio «pre-supuesto» de la vida y de la historia. Cuando acaece, la vida es ya siempre «naturaleza», acaece con la naturaleza, y contra ella y en ella. Por eso hay que atribuir a la naturaleza, *junto* a la historia propia en la que ocurre la sustancia como autoconsciencia, un devenir *propio* en el cual acaece la sustancia como ser-para-otro, como «ser», sin que con ello se desgarre la unidad del todo del ente en dos modos independientes de ser; pues el concepto ontológico de la vida y espíritu abarca como unidad que acaece el ser-para-sí y el ser-para-otra-cosa, la autoconsciencia y el «ser». Los dos momentos esenciales del concepto de ser no se distribuyen sino aparentemente de acuerdo con los tradicionales ámbitos del ente: el *ser-para-otro que es en sí* acaece como «devenir vivo inmediato» de la *naturaleza,* como «ser» en el espacio; y la *autoconsciencia que es para-sí* acaece como «devenir en sí reflejo» de la *autoconsciencia,* como «pura mismidad» en el tiempo (610). Y ambos modos del ser y acaecer se *unifican* en la unidad y totalidad de la sustancia que subsiste como sujeto: del Espíritu real y manifiesto que es tanto naturaleza cuanto autoconsciencia y hace histórica en su historia la naturaleza en sí ahistórica, reconociéndola y conceptuándola como modo de su estar y haciendo que devenga «mundo» *suyo.* Por eso la naturaleza es en su verdad la disolución y el levantamiento de su coseidad: es la «eterna alienación de su subsistencia y el movimiento que produce el *sujeto»* (610)

Eso deja en claro que no es lícito presentar la naturaleza como un modo de ser y acaecer al lado de la historia. La situación es mucho más intrincada; para aclararla es posible distinguir ante todo dos conceptos de historia: por de pronto, la historia se refiere al acaecer del todo del ente como Espíritu: en este sentido es la unidad acaeciente del devenir «vivo inmediato» *y* el devenir «reflejo en sí mismo»; la naturaleza es arrastrada a esa historia y deviene histórica en ella. Pero, en segundo lugar, historia significa también sólo el devenir «reflejo en sí mismo» de la autoconsciencia, que tiene ya siempre ante sí la naturaleza y se enfrenta con ella en su acaecer. Esta ambigüedad de la historia —el ser *un* devenir, no el otro, y al mismo tiempo el *entero* devenir, el representar *uno* de los dos modos de acaecer y al mismo tiempo el acaecer que *abarca* a ambos— es *el* problema propio de la historicidad tal como Hegel la desarrolla. Ese problema será para Dilthey centro de la teoría de la historicidad: desde aquí se puede poner en discusión la división epistemológica entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, de la cual partió Dilthey.

En el pensamiento de Hegel la posibilidad de una solución viene dada por el hecho de que en la historia del entero «Espíritu» el «devenir vivo inmediato» *se levanta* en el «devenir reflejo en sí mismo». Ambos modos del devenir son modos de la alienación del Espíritu entero, pero en la historia de la autoconsciencia la exterioridad de la naturaleza es en seguida reasumida, traspuesta en la «forma» de la autoconsciencia. Mas el devenir que se refleja en sí mismo sigue siendo una alienación, un acaecer en el ser-otro (supra, pág. 302) también como historia del Espíritu *total*, y en cuanto tal acaecer es al mismo tiempo la llegada del Espíritu absoluto a sí mismo, su re-cuerdo. A continuación de esto Hegel expone una vez más esa escisión interna de la historia que consiste en ser en sí misma y al mismo tiempo alienación *y* re-cuerdo, extrañación *y* esencialidad.

Considerada desde el punto de vista del saber absoluto que es la realidad propia del Espíritu, su historia, el «devenir en sí reflejo» de sí mismo, es un «sacrificio» y «alienación», y más precisamente un libre lanzarse al ser-otro, al estar y acaecer objetivos (supra, págs. 301 s.). Pues la historia real es una «sucesión» de figuras reales del «mundo»; todas ellas son «en la forma del libre acaecer casual», del estar objetivo externo, son extensas, «como espacio» (610);

ninguna de esas figuras es en la «forma» del saber absoluto, salvo la última, la cual concluye y levanta todas las demás y es la única que representa la pura «forma de la mismidad» del Espíritu. En la medida en que la *sucesión* de las diferentes figuras reales es la *negación* esencial de la autoigualdad absoluta omnipresente (supra, pág. 296), el *tiempo* es el elemento propio en el cual está alienada la historia: «la historia es el devenir esciente que se media a sí mismo, el Espíritu alienado en el tiempo» (610 s.). Mientras el Espíritu acaece todavía en una sucesión de figuras reales diferentes y es dividido por éstas en pasado, presente y futuro, se encuentra en cada caso con que *no* es ya y *no* es todavía; no es, pues, completamente sí mismo ni consigo mismo. A causa de este «no» que se funda en la «forma» del tiempo, el tiempo es necesariamente *negativo* para el Espíritu absoluto: en ese mismo paso llama Hegel al tiempo «lo negativo» o «la negatividad».

Pero en esa negatividad y alienación —y sólo en ella— se consuma al mismo tiempo su *levantamiento* y la esencialización del Espíritu. La «alienación es precisamente de ese modo alienación de sí misma; lo negativo es lo negativo de sí mismo» (611). La intrincación de alienación y recuerdo, objetificación y desobjetificación como carácter básico de la historia del Espíritu se ha subrayado ya varias veces (supra, págs. 291 ss.); ahora se determina más detalladamente la razón específicamente histórica entre esos dos momentos: «En la medida en que la consumación (del Espíritu) consiste en saber perfectamente lo que es, su sustancia, ese saber es un *entrar en sí mismo* en el cual abandona su «estar» y entrega su figura al re-cuerdo» (611). La «consumación» del Espíritu está vinculada a un *abandono* de su «estar», al *ocaso* del modo en cada caso objetivo de su ser, a la «*desaparición*» del «reino del mundo» real en cada caso; pues todo «reino del mundo» es en sí un reino de la alienación y la objetificación. La dirección de su entrada en sí mismo, la dimensión del «re-cuerdo» es por de pronto sólo la pura interioridad de la «consciencia», lo que el Espíritu es como «negación absoluta» de todo ser objetivo, puro ser-para-sí, la «noche de su autoconsciencia» (611). Pero esa noche es, en cuanto dimensión (negativa) de mera interioridad, al mismo tiempo la dimensión (positiva) de la interiorización, el reino del «*re-cuerdo*» propio. Este concepto, decisivo para la determinación esencial de la historicidad,

se analiza en el ulterior desarrollo hegeliano según su esencial duplicidad de sentido:

En la «noche de la autoconsciencia» no se pierde el «estar desaparecido», el arruinado «reino del mundo», sino que se conserva y preserva levantado. La fuerza del tiempo en cuanto «pura libertad respecto de otra cosa» actúa precisamente entonces: precisamente porque el tiempo es la «forma» de su realidad, el Espíritu ente en el tiempo no puede perder las figuras pasadas, sino que tiene que levantarlas y conservarlas en sí y mediar escientemente su presente con ellas (supra, pág. 295). El mismo carácter que hace del tiempo un elemento de la extrañación oculta en sí la posibilidad del recuerdo, de la superación de esa alienación. Cuando el Espíritu sale del reino en ruinas de su mundo para entrar en la «noche de su autoconsciencia», encuentra aquí la re-cordada figura de su estar externo parecido; *ahora precisamente* es ese estar accesible al verdadero *saber* de la autoconsciencia, ahora es abierto, y ahora y sólo ahora puede ser sabido y captado en su verdad. Sólo ahora, pues el estar alienado presente, en la medida en que es tal, constituye la única barrera que no es capaz de superar el saber estante *en* esa alienación. Sólo la figura sucumbida y re-cordada del estar puede fundamentar la figura interiorizada, re-cordada del Espíritu, el estar enriquecido por el verdadero *saber* de su ser-sido, el estar «nacido nuevamente del saber» (611). Mientras el Espíritu vive en el reino del mundo presente en cada caso, *es* en la alienación; su saber de sí mismo se encuentra como preso en esa exterioridad y no *puede* alcanzar su esencia y su verdad. Sólo en la *ruina* de aquel estar externo se hace *libre* ese saber, se perfora definitivamente la objetificación; sólo el Espíritu recordado es libre consigo mismo y para sí mismo, puede engendrarse su nuevo estar a partir del verdadero saber acerca de sí mismo. De este modo es el recuerdo verdadero recuerdo y «la forma efectivamente superior de la sustancia» (ibid.).

Esta es la fundamentación última de la situación ya manifiesta por todo el curso de la Fenomenología, a saber, que en la historia del Espíritu la figura siguiente acaece siempre necesariamente partiendo de la ruina y el recuerdo de la anterior, y que el «mundo» real posterior se funda siempre y necesariamente en el recuerdo del anterior, en su saber y en su verdad. El descubrimiento del recuerdo como carác-

ter ontológico del Espíritu es la indicación última de la historicidad ontológica del Espíritu; después de Hegel, ese concepto de recuerdo, en su relación interna con la ruina, se convierte en un motivo rector de la teoría de la historicidad; en la obra de Dilthey ocupa un lugar central entre las categorías históricas de la vida.

Hasta el momento no se ha determinado más que la razón del recuerdo a la alienación que le precede; ahora hay que discutir también la relación con la figura del estar que le sigue. El Espíritu recordado, que sabe la verdad de su ser-sido en la interioridad de su autoconsciencia, tiene que nacer de ese saber a una nueva figura del estar objetivo, pues *es* sólo en la «revelación» de lo que él mismo es, en el *explicitarse* presentativo, en la alienación (supra, pág. 273). Toda interioridad mera es también mera «esencia», no todavía «realidad»; pero el Espíritu es la «realidad propia». El recuerdo recordado es sólo como un breve lapso de «noche» entre los diferentes «días» del Espíritu, entre un mundo que sucumbe y otro que nace. Del estar levantado nace otro estar nuevo, «un nuevo mundo y figura del Espíritu» (611). Y esta nueva figura queda ya sin más sometida a la ley más íntima de la historicidad, la de ser alienación inmediata. En ella el Espíritu «tiene que empezar de nuevo desde el principio, sin prejuicios, en su inmediatez, y tiene que crecer a partir de ella, como si todo lo anterior estuviera perdido para él y no hubiera aprendido nada de la experiencia de anteriores Espíritus» (ibid.). «Pero el *re-cuerdo* ha preservado esa experiencia...», y así el Espíritu pasa en su historia de una figura a otra enriqueciéndose y cumpliéndose cada vez más profundamente, de su alienación, hasta cumplirse en el saber absoluto, en la real omnipresencia de todos los recuerdos. «El reino de los Espíritus que de este modo se ha formado en el estar constituye una sucesión en la cual cada uno sucedió al anterior y cada uno recibió del anterior el reino del mundo» (ibid.). Pero en verdad esta sucesión no se extiende en el tiempo, sino que es levantada en el tiempo, de modo que el Espíritu en el tiempo «extingue» el tiempo mismo.

Ahora se puede entender también la proposición con la cual concluye Hegel compendiosamente la determinación esencial de la historia: «Su meta es la revelación de la profundidad, y ésta es el concepto absoluto, la verdad del todo del ente en el concepto del ente liberador, y el estar de esa

verdad como tal concepto y conceptuar. Pero esta revelación de lo que el ente es en su «profundidad» *deviene* sólo como *alienación* suya, como «levantamiento de su profundidad, como *extensión* suya», como estar en la «negatividad», en la extensión del espacio vivo, en la objetificación. La revelación deviene también sólo como *levantamiento* de esa alienación por el *tiempo* recordante y recordado. «La condición de la revelación de la profundidad, del consumado ser-consigo-mismo, es «que esa alienación se aliena en sí misma y es así en su extensión igual que en su profundidad o mismidad», o sea, que el Espíritu, recordándose como alienado, puede ser *tiempo en* el espacio. La *historia*, que es esencialmente este acaecer que se recuerda en la alienación, es la condición de la posibilidad de la existencia (en el sentido del estar) del Espíritu absoluto, «la realidad, verdad y certeza de su trono» (612). La historia no como mera sucesión de las diferentes figuras del mundo espiritual «en la forma de la casualidad de los estares fenoménicos», sino como historia en sí misma recordante y recordada, esciente y sabida, como «historia conceptuada» (ibid.).

26

Conclusión: la determinación básica hegeliana de la historicidad y la teoría de Dilthey sobre la estructura del mundo histórico en las ciencias del Espíritu

Con lo anterior creemos haber aclarado el contexto en el cual Hegel descubre y desarrolla la dimensión de la historicidad, al menos para que ese contexto se puede identificar como el conjunto de los presupuestos bajo cuyo dominio se encuentra la teoría filosófica de la historicidad en el presente. La interpretación ofrecida tenía que justificar la frase enunciada al comienzo, según la cual la cuestión de los caracteres ontológicos de la historicidad exige la discusión con la ontología hegeliana.

El concepto ontológico de la vida se había presentado como concepto central del que surge para Hegel la problemática de la historicidad. Resulta decisivo para la teoría posthegeliana de la historicidad el hecho de que con ese concepto no sólo se hace tema un determinado modo de ser y una determinada región del ente, sino además, en un determinado sentido, con una determinada orientación, el problema del ser en general. La «vida» es para *Dilthey,* como «hecho fundamental» más allá del cual es imposible retrotraerse, «no sólo el punto de partida de las ciencias del espíritu, sino también el de la *filosofía*» (VII, 131, 261; cursiva mía). En su historicidad la vida se hace problema como «medio universal» y «sustancia omnipresente» del ente en general: de algún modo se realiza en su historia la realidad misma y como tal, incluso la «naturaleza» y las verdades y las leyes «atemporales» del «espíritu». En esa totalidad y sustancialidad realizadora la vida histórica se convier-

te en «punto de partida» de la filosofía y «centro» del ente; la investigación filosófica de la historicidad, así planteada, no es ninguna «disciplina» filosófica, ninguna «filosofía de la historia» ni «filosofía de la vida», sino una fundamentación de la filosofía misma. De este modo redescubre Dilthey las intenciones últimas de sus propias investigaciones como sentido más íntimo de la ontología hegeliana: Hegel «había asumido en la realidad misma la universalidad conceptual, y luego toda la legislación de la vida. Este era el punto en el cual se oponía a todo el pasado del pensamiento humano...» (IV, 249). En la filosofía de Hegel «se consumó la plena disolución del concepto *abstracto* del hombre y del sistema natural de las ciencias del espíritu en el *proceso histórico*» (VIII, 126, cursiva mía).

Pero lo decisivo no es que el concepto de la vida como tal en su historicidad se convierta para Dilthey, como para Hegel, en «punto de partida» de la filosofía, sino el modo en el cual lo deviene. Para iluminar esta cuestión también desde el punto de vista de la posición de Dilthey formulamos en lo que sigue los caracteres que son decisivos para el concepto de historicidad de Dilthey; esperamos que el presente trabajo haya suministrado ya la justificación de las siguientes formulaciones y de su selección (las citas aducidas, que proceden todas del VII volumen de las Obras de Dilthey, se limitan a destacar algunos de los pasos más tajantes).

1) El ser histórico es el ser de la *vida*. El análisis de la historicidad queda remitido al análisis de la *vida* histórica: «el contexto de la historia es el de la vida misma...», el concepto de historia «depende» del de vida (261 s.).

2) La «vida histórica» es sólo «una parte de la vida en general» (131) y precisamente la vida *humana*: «un contexto que abarca el género humano» (ibid.).

3) El *ser* de la vida humana es histórico, la historicidad constituye la *esencia* del hombre: «el hombre singular es, en su estar individual que descansa en sí mismo, un ser histórico» (135). Las «categorías de la vida» son las «categorías de la historia» (362).

4) La historicidad como determinación ontológica de la vida humana se caracteriza esencialmente como un modo

determinado del *acaecer*: «Yo y alma son atemporalidades añadidas. Pero no sabemos de nada en cuanto acaecer...» (334).

5) La historicidad como acaecer se caracteriza como «levantamiento de la trascendencia de la subjetividad y de la objetividad» (333 s.): el ser histórico ocurre como *unidad de Yo y mundo,* autoconsciencia y objetividad. El «mundo externo» no es más que «una razón contenida en la vida» (332). El mundo no es realidad más que como «exteriorización» («manifestación») de la vida. La vida histórica es el medio universal por el cual sale todo ente al encuentro como «real» y cobra «sentido y significación» (291). La historia es una conexión «*que abarca*» naturaleza y espíritu.

6) La historicidad como acaecer se caracteriza por una «*temporalidad*» específica; conexión y unidad de la vida están «determinadas por el tiempo» (229). El mundo de la vida histórica es en cada caso mundo de vida histórica pasada, y sólo como tal es «realidad». El futuro de todo presente histórico arraiga en el pasado que se conserva como realidad.

7) La historicidad se caracteriza como acaecer por un *comportar-se* específico de la vida en y respecto de esa temporalidad (238). Este comportar-se es más precisamente un *hacer,* «un hacer que tiende a una realización» (231). La vida histórica es un asumir y aferrar el pasado en el «recuerdo»: «interiorización, partiendo del mundo histórico dado, sobre la base del estadio anterior» (271), y al mismo tiempo levantamiento del pasado en la «alteración permanente» (244). Interiorización y exteriorización son caracteres básicos del acaecer histórico (271 s.).

8) En todos estos caracteres el ser histórico es ser *espiritual,* el acaecer histórico es acaecer espiritual, el mundo histórico es «mundo espiritual».

La interpretación de Hegel que se ha ofrecido debería haber puesto en claro hasta qué punto las categorías de la vida del «vitalismo» de Dilthey remiten a la ontología hegeliana. Todas esas categorías desembocan en la determinación de la vida histórica como «hacer espiritual» y de la realidad histórica como «mundo espiritual». Este plantea-

miento aparece primero en la problemática diltheyana como un arranque convincente incluso sin tener en cuenta la determinación básica hegeliana de la historicidad, pues la vida y sus caracteres ontológicos se habían hecho problema para Dilthey precisamente en el contraataque contra la naturaleza y la ciencia natural; Dilthey, en efecto, partía de un intento de fundamentación de las ciencias del espíritu en delimitación que las asegurara respecto de las ciencias de la naturaleza; las cuestiones que aparecían con el problema de la vida tenían así que convertirse necesariamente en cuestiones relativas a la esencia del espíritu y de las ciencias del mismo.

Pero ese aspecto no basta para comprender toda la situación. Es sabido que en el curso de sus investigaciones Dilthey se fue viendo cada vez más obligado a levantar su inicial separación de las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, que la historia dejó de ser para él un acaecer parcial y una región parcial dentro de la naturaleza, y la naturaleza misma quedó inserta en el acaecer histórico de la vida; precisamente la «unidad de ambos mundos» fue para Dilthey el problema último. Con eso la historicidad no significa sólo un modo de ser de la vida junto a otros modos de ser, ni el ser histórico sólo un ser junto a otros, sino que este ser se toma ahora como el ser que realiza la realidad como tal. A pesar de ello ese pleno concepto ontológico de la vida se sigue llamando sin discusión «espíritu». El «espíritu» no se contrapone ya a la «naturaleza» como a otro modo del ser, sino que es un ser abarcante de la naturaleza y de la historia (en sentido estrecho), y este ser abarcante es precisamente el ser de la vida histórica. Por eso se suscita la cuestión. ¿sobre la base de que caracteres se determina también el *pleno* ser de la vida como *espíritu*?

Esta cuestión, que ha de conducir necesariamente a la discusión de la determinación básica hegeliana de la historicidad, no aparece explícitamente en la obra de Dilthey. Cuando Dilthey distingue su concepto básico de espíritu del de Hegel (particularmente en VII, 146 ss.), no se orienta ya por el pleno y originario concepto de Espíritu de la «Fenomenología», ni tampoco, consiguientemente, por la determinación esencial plena y originaria de lo histórico, sino que toma como orientación el concepto derivado de Espíritu e historia que se encuentra en el sistema de la Enciclopedia y en las Lecciones de Filosofía de la Historia. Ya se indicó

que la interna escisión de la historia hegeliana (que es al mismo tiempo interiorización y exteriorización, realidad y verdad y también «estar objetivo» del Espíritu) origina en la obra misma de Hegel dos conceptos de historia (supra, págs. 000 s.). Ha sido casi fatal que toda la discusión posthegeliana de la historicidad se orientara primariamente por el segundo concepto de historia, el derivado, que no representa ya el acaecer del Espíritu entero, sino sólo un acaecer parcial del mismo, lo que más tarde ha llamado Hegel la «historia universal». Esta historia —como dice claramente Hegel en la introducción a las Lecciones de Filosofía de la Historia— es «sólo la *aparición* de esa razón, una de las figuras particulares en las cuales se revela, una *refiguración* del prototipo que se presenta en un particular elemento, en los pueblos» (I, 6, cursiva mía). Sólo la «Fenomenología del Espíritu» —y la «Lógica» en un sentido diferente— añaden a esa aparición lo que aparece, a la refiguración el prototipo, la historia propia como historicidad interna del Espíritu, o como «eterno» acaecer del «concepto».

Cuando Dilthey arranca del pleno ser de la vida histórica como «espíritu» y de su pleno acaecer como acaecer espiritual, el hecho significa una orientación previa de la vida histórica y del mundo histórico en el sentido del ser del *espíritu*, el cual ha hallado fundamentación ontológica en Hegel y sólo en Hegel.

Pero este estudio del ser histórico como ser espiritual presupone por su parte que en el concepto de espíritu esté ya conceptuada y preservada la *historicidad*. Espíritu es originariamente para Hegel el título de un determinado modo del acaecer, el acaecer del ser esciente y ente en y para sí, la «autoconsciencia». Hegel ha determinado la historicidad como comportamiento destacado de la autoconsciencia en su motilidad. También Dilthey tiene a la vista el comportar-se esciente de la vida cuando explicita los caracteres básicos de la historicidad. Precisamente en cuanto histórica y precisamente en su historicidad, la interna unidad y totalidad de la vida es una unidad y totalidad del *saber,* y el hacer de la vida histórica está esencialmente determinado por ese saber. Precisamente en cuanto histórica, precisamente en su historicidad deviene la vida *espíritu.* Y así escribe Dilthey la proposición con la cual se emparenta del modo más profundo con las intenciones de Hegel: «Mas el espíritu es un ser histórico...» (VII, 277).